Zusammengestellt und herausgegeben von
Matthias Köpke

Vom Denken in der griechischen Antike bis zur Gegenwart

Das Doppelantlitz der Vernunft?

Eine Sammlung von Aufsätzen –
aus der Gedankenwelt des Hauses Ludendorff.

1. Auflage
Eigenverlag, 2018.


Youtube-Internetkanal **Esausegen** unter:
www.youtube.com/user/Genesis2740blessing

Fast alle Beiträge in vorliegender Schrift sind der Zeitschrift „Mensch und Maß“ entnommen. Diese Schrift erscheint im Verlag Hohe Warte, damals war der Verleger Franz Karg von Bebenburg. Die Quellennachweise befinden sich jeweils **vor** den Beiträgen. Die vorliegende Schrift erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. **Man beachte auch die Literaturhinweise am Ende dieser Schrift.**



Erich und Mathilde Ludendorff

„Wehe dem Volk, dem die Geschichte nicht Lehrmeisterin sein kann!“

Diese Schrift dient der geschichtlichen
Forschung und wissenschaftlichen
Dokumentation

Zusammengestellt durch:
Matthias Köpke, Eigenverlag 2018, 17291 Nordwestuckermark, Germany. E-mail: Esausegen@aol.com
1. Auflage

Diese vorliegende Schrift und deren Verfasser beanspruchen für sich den Esausegen gemäß 1. Mose (Genesis) 27, 40 und stehen somit unter dem Schutz des Esausegens als oberste gesetzliche Regelung für alle Jahwehgläubigen!

Nähere Informationen zum Esausegen sind in den Werken: **„Das wahre Gesicht von Jakob dem Betrüger", „Der jüdische Sinn von Beschneidung und Taufe", „Der Papst oberster Gerichtsherr in der BR Deutschland"** und **„Das offene Tor"** von Matthias Köpke, jeweils als E-Book und Freeware unter www.archive.org oder www.scribd.com enthalten! Dasselbe gilt für die anderen Werke von Köpke.

Weitere Bücher von Matthias Köpke, als e-Book im Internet www.archive.org:

1. „Das wahre Gesicht von Jakob dem Betrüger", 2. „Das Buch der Kriege Jahwehs", 3. „Kampf für Wahlenthaltung", 4. „Kampfgift Alkohol", 5. „Der Freiheitskampf des Hauses Ludendorff", 6. „Der Papst, oberster Gerichtsherr der BR Deutschland", 7. „Der jüdische Sinn von Beschneidung und Taufe", 8. „Scheinwerfer-Leuchten", 9. „Haus Ludendorff und Wort Gottes", 10. „Jahweh, Esausegen und Jakobs Joch", 11. „Es war vor einhundert Jahren", 12. „Destruction of Freemasonry through Revelation of their Secrets". 13. „Denkschrift: Mit brennender Sorge", Offener Brief. 14. „Warum sind meine Kinder nicht geimpft?". 15. „Vom Wesen und Wirken des Bibelgottes Jahweh und seiner Kirche". 16. „Schrifttumsverzeichnis von Erich Ludendorff und Dr. Mathilde Ludendorff". 17. „Drei Irrtümer und ihre Folgen". 18. „Erich Ludendorff. Eine Antwort auf Verleumdungen des Toten". 19. „Meine Klage vor den Kirchen- und Rabbinergerichten". 20. „Das offene Tor". 21. Die Ludendorff-Bewegung und der Nationalsozialismus". 22. „Die Hochflut des Okkultismus". 23. „Mathilde Ludendorff. Eine Antwort auf Verleumdungen der Toten". 24. „Eine vollkommene Gesellschaftsordnung?". 25. „Am Heiligen Quell – Beilage zur Ludendorffs Volkswarte 1929-1931". 26. „Mathilde Ludendorffs Bedeutung für die Frauen". 27. „Die Spaltung der Ost- und Westkirche". 28. „Von ‚Gott' zu Gott – Das von Wahn überschattete Wort?". 29. „Der geschichtliche und der biblische Jesus". 30. „Das päpstliche Rom gegen das deutsche Reich". 31. „Wahrheit oder Lug und List". 32. „Die Weite der Weltdeutung Mathilde Ludendorffs". 33. „Vergleich einiger Rassenlehren". 34. „Haben die 3 großen Weltreligionen etwas mit der Flüchtlingskrise zu tun?" 35. „Die Mission des Rudolf Steiner". 36. „Ludendorff und Hitler". 37. „Mathilde Ludendorffs Auseinandersetzung mit dem Okkultismus". 38. „Die Philosophin und der Feldherr". 39. „Alles ‚zum Besten der Menschheit' – Ziele und Wege des Illuminatenordens Adam Weishaupts". 40. „Statt okkulter Priesterherrschaft – Gotterkenntnis". 41. „Der Pensionsprozeß Ludendorff – Eine Dokumentation". 42. „Seelenabrichtung durch Magie und Kult". 43.. „Ist die Bibel ein jüdisches Geschichtsbuch?". 44. „Wie wird das Werk Mathilde Ludendorffs im Leben wirksam?". 45. „Auf der Suche nach Sicherheit und Gewissheit". 46. „Ludendorffsche Philosophie und Darwinismus". 47. Wie frei ist der Mensch? – Gedanken über die Freiheit". 48. „Mathilde Ludendorff und das Ende der Religionen". 49. „Vom Denken in der griechischen Antike bis zur Gegenwart". 50. „Die Gotterkenntnis Ludendorff als zeitgemäße Lösung der Volkserhaltung". 51. „Mathilde Ludendorffs Loslösung vom Christentum und das Werden ihrer Gotterkenntnis". 52. „Die Bedeutung Mathilde Ludendorffs für die Welt". 53. „Die ersten Blutopfer ‚unserer Freiheit'". 54. „Warum die Weltfreimaurerei Mathilde Ludendorff so ‚liebt'". 55. „Wie und warum das Haus Ludendorff zum Gegner der Freimaurerei wurde". 56. „Unser Marxismus – eine unserer Verirrungen". 57. „Omnia instaurare in Christo – Alles in Christus erneuern".

Hinweis des Verlages

Auch in der israelischen Gesellschaft gibt es laut Prof. Israel Shahak*, der einige Jahre Vorsitzender der *Israelischen Liga für Menschenrechte* war, und dem amerikanischen jüdischen Wissenschaftler Norton Mezvinsky** – dem mohammedanischen und christlichen Fundamentalismus vergleichbar – extremistische Bestrebungen, die allen nichtjüdischen Personen und Völkern die Menschenwürde aus religiöser Überzeugung absprechen; sie verletzen die von der Menschenrechtskommission sowie die im Grundgesetz garantierten Grundrechte und die freiheitlich-rechtsstaatliche Ordnung. Über extremistische Verhaltensweisen – ganz gleich welchen Ursprungs diese sind – aufzuklären und ihre geistigen Grundlagen sowie ihre politischen Zielsetzungen offenzulegen, ist ein Gebot der rechtsstaatlichen Selbstbehauptung und stellt berechtigte Notwehr dar.

Den **imperialistischen Bestrebungen** des im Mosaismus (Judentum, Christentum, Islam) wurzelnden Extremismus der sogenannten **Jakob-Fraktion**, (vgl. 1. Mose 27, Vers 28-29):

„So gebe dir Gott (Jahweh) *vom Tau des Himmels und vom Fett der Erde und Korn und Most in Fülle! Völker sollen dir dienen und Völkerschaften sich vor dir niederbeugen! Sei Herr über deine Brüder, und vor dir sollen sich niederbeugen die Söhne deiner Mutter! Die dir fluchen, seien verflucht, und die dich segnen, seien gesegnet!“*

kann spätestens seit 1948 der im Auftrage des mosaischen Gottes Jahweh den Nichtjuden in der Verkörperung Esaus erteilte Segen entgegengehalten werden (1. Mose 27, Vers 40, Satz 2 der Luther-Bibel, Stuttgart 1902, 19. Auflage):

„Und es wird geschehen, daß du ***auch ein Herr*** *und sein* (Jakobs) *Joch von deinem Halse reißen wirst.“*

Nach mosaistischer Sicht wäre eine Behinderung oder gar Verhinderung dieses Hervortretens mit dem Esausegen gleichbedeutend mit einem grundsätzlichen **Bruch des Bundes mit Jahweh und die Verhinderung der Ankunft des Messias**, welche die **Verfluchung und Vernichtung** durch Jahweh nach sich zöge. Nach dieser Lehre würde jeder Jude oder von Juden abhängige Nichtjude (künstlicher Jude wie z.B. Christen, Freimaurer, Mohammedaner usw.), der diesem Segen zuwider handelt, den **Zorn Jahwehs** auf sich und die jüdische Gesellschaft heraufbeschwören und dadurch die **Vernichtung Groß-Israels** (Jakobs) **durch Jahweh** fördern.*** Siehe dazu: Der Fluch des Ungehorsams, 5. Mose 28, 15-68; davon bes. Vers 58! Der Bann setzt sich automatisch in Kraft, sobald der Esausegen verletzt wird (z.B. in der röm.-katholischen Kirche u.a. die „excommunicatio latae sententiae“ [Strafe für Ungehorsam]).

Letztendlich wird, wie es in der Weissagung des Mosaismus heißt, die allseitige **Einhaltung des Esausegens** – ohne den Juden zu fluchen – zum weltweiten Frieden zwischen Juden (auch künstlichen Juden) und Nichtjuden führen.

***Israel Shahak † (Jerusalem): *„Jüdische Geschichte, jüdische Religion – Der Einfluß von 3000 Jahren“*, 5. Kapitel: *Die Gesetze gegen Nichtjuden*, Seite 139-180, Süderbrarup 1998, Lühe Verlag, Postfach 1249, D-24390 Süderbrarup.**

****Israel Shahak u. Norton Mezvinsky: *„Jewish Fundamentalism in Israel“*, 176 Seiten, London 1999, Pluto Press, 345 Archway Road, London N6 5AA.**

***** Roland Bohlinger: *„Denkschrift auf der Grundlage des geltenden Völkerrechts und des im Alten Testament verkündeten Jakob- und Esausegens“*, veröffentlicht in „Freiheit und Recht“, Viöl im Nov. 2002.**

Inhaltsverzeichnis

(laut PDF-Seitenzähler)

Es genügen keine greifbaren Gesetze und Einrichtungen, um den Kern des Menschen zu bewegen und die tiefste Seele für höhere Ziele zu gewinnen. Es müssen zusammenhaltende geistige Mächte belebt werden, es gilt den ganzen und inneren Menschen einer höheren Stufe zuzuführen; Gedankenwelten und Gemütslagen müssen zusammenwirken, um eine innere Umwälzung zu bewirken und dem kleinen Selbst der Natur ein größeres Selbst des Geistes entgegenzusetzen.

R. Eucken

Der große Astronom sprach: Alle Himmelsflur
hab ich durchforscht und nicht entdeckt von Gott die Spur.
Hat er nicht recht gesagt? Bei Mond- und Sonnenflecken,
im Sternennebel dort ist Gott nicht zu entdecken.
Des Sehrohrs Scharfblick sieht den Unsichtbaren nicht,
den nicht berechnen kann Zahl, Größe, Maß, Gewicht.
Wer Gott will finden dort, der muß ihn mit sich bringen;
nur wenn er ist in dir, siehst du ihn in den Dingen.

Friedrich Rückert

Zum Geleit

Eine Ergänzung zu vorliegender Arbeit leisten noch folgende Schriften (im Internet unter www.archive.org, www.scribd.com als PDF-Datei erhältlich):

Zusammengestellt und herausgegeben von Matthias Köpke **Statt okkulter Priesterherrschaft - Gotterkenntnis** „Magisches Denken“ in unserer Zeit? Eine Sammlung von Aufsätzen – aus der Gedankenwelt des Hauses Ludendorff. 1. Auflage Eigenverlag, 2018	*Zusammengestellt und herausgegeben von* Matthias Köpke **Mathilde Ludendorff und das Ende der Religionen** Eine Sammlung von Aufsätzen – aus der Gedankenwelt des Hauses Ludendorff. 1. Auflage Eigenverlag, 2018

Hier jeweils der Direktlink zur digitalisierten Internetausgabe:

https://archive.org/details/KoepkeMatthiasStattOkkulterPriesterherrschaftGotterkenntnis

https://archive.org/details/KoepkeMatthiasMathildeLudendorffUndDasEndeDerReligionen

Zusammengestellt und herausgegeben von Matthias Köpke **Wie frei ist der Mensch?** Gedanken über die Freiheit Eine Sammlung von Aufsätzen – aus der Gedankenwelt des Hauses Ludendorff. 1. Auflage Eigenverlag, 2018	*Zusammengestellt und herausgegeben von* Matthias Köpke **Wie und warum das Haus Ludendorff zum Gegner der Freimaurerei wurde** Eine Sammlung von Aufsätzen – aus der Gedankenwelt des Hauses Ludendorff. 1. Auflage Eigenverlag, 2018

Hier jeweils der Direktlink zur digitalisierten Internetausgabe:
https://archive.org/details/KoepkeMatthiasWieFreiIstDerMensch

https://archive.org/details/KoepkeMatthiasWieUndWarumDasHausLudendorffZumGegnerDer

Sehr zu empfehlen bezüglich der Gotterkenntnis Ludendorff sind auch noch folgende e-Bücher:

Zusammengestellt und herausgegeben von Matthias Köpke **Von „Gott“ zu Gott** Das von Wahn überschattete Wort? Eine Dokumentation zur Gotterkenntnis (Ludendorff). 1. Auflage Eigenverlag, 2017	*Zusammengestellt und herausgegeben von* Matthias Köpke **Die Weite der Weltdeutung Mathilde Ludendorffs** Die Philosophie als lebenswichtige Wissenschaft? Gotterkenntnis – der Weg in die Freiheit? Eine Sammlung von Aufsätzen – aus der Gedankenwelt des Hauses Ludendorff. 1. Auflage Eigenverlag, 2017

Hier jeweils der Direktlink zur digitalisierten Internetausgabe:

https://archive.org/details/KoepkeMatthiasVonGottZuGott1.Auflage2017

https://archive.org/details/KoepkeMatthiasDieWeiteDerWeltdeutungMathildeLudendorffs1.Auflage2017

Zusammengestellt und herausgegeben von Matthias Köpke **Ludendorff und Hitler** Eine Sammlung von Aufsätzen – aus der Gedankenwelt des Hauses Ludendorff. 1. Auflage Eigenverlag, 2018	*Neu Zusammengestellt und neu herausgegeben von* Matthias Köpke **Die Bedeutung Mathilde Ludendorffs für die Welt** Eine Sammlung von Aufsätzen – aus der Gedankenwelt des Hauses Ludendorff. 1. Auflage Eigenverlag, 2018

Hier die Direktlinks zu diesen e-Büchern:

https://archive.org/details/KoepkeMatthiasLudendorffUndHitler1.Auflage

https://archive.org/details/KoepkeMatthiasDieBedeutungMathildeLudendorffsFrDieWelt

B 4157 DX

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 3 9. 2. 1984 24. Jahr

Inhalts-Übersicht

Vom Denken in der griechischen Antike bis zur Gegenwart

Von Johanna Beck

Die Welt, in die wir Menschen hineingeboren werden, enthält viele Dinge, natürliche und künstliche, lebende und unbelebte, vergängliche und dauernde, sie alle haben gemeinsam, daß sie erscheinen, d. h. daß sie von uns wahrgenommen werden. Dies ist möglich, da wir durch die Sinnesorgane so ausgestattet sind, wahrnehmen zu können. Der Mensch ist mit der Welt verbunden — wie auch das Tier — als Wahrnehmender und Wahrgenommener.

Die Sinnesorgane sind an den Körper gebunden, daher sind die Wahrnehmungen zunächst körperliche Eindrücke, sie werden aber weitergeleitet in den geistig-seelischen Bereich, wo sich auch die im Menschen liegenden Anlagen und Fähigkeiten melden und verarbeitet werden. So baut sich das Innenleben aus dem Erlebnis, das das Aufscheinende, wozu auch der Mitmensch gehört, hervorruft, und der Auswirkung eigener Gaben auf.

Dank seiner geistigen Fähigkeiten vermag der Mensch, sich von der jeweiligen Wahrnehmung zurückzuziehen, sowie von seinem Erleben Abstand zu nehmen — und darüber nachzudenken. Dies führt zur Loslösung von allen Bedingtheiten des Geschehens, um letztlich das Unbedingte, das Beständige, das Zugrundeliegende zu begreifen. Mit dem Erwachen oder Bewußtwerden seines Selbsts im Menschen erfolgte die Entdeckung der menschlichen Psyche und des Denkens als tätiger, suchender, forschender Geist.

Dieser Vorgang beginnt in der europäischen Geschichte bei den Griechen. Die Entdeckung des Wesens des Menschen war für sie ein *„Erlebnis“*. Ein Erlebnis zählt aber nur, wenn es Allgemeingut wird, d. h. wenn es mitgeteilt werden kann. Das vermochten die Griechen.

Das Wissen um sich selbst, wie es der heutige Mensch im Laufe seines Lebens gewinnt, bedurfte bei den Griechen einer Entwicklung über Jahrhunderte. Aus ihrem überlieferten Geistesgut läßt sich das Werden einer neuen Selbstauffassung vom Menschen bestens verfolgen und — nachvollziehen. Es sind dies die Dichtungen, Epos, Lyrik und Drama, und die Philosophie.

Die Wandlung im Denken zeigt sich am Inhalt des Mitgeteilten und an der Art der Ausdrucksweise. Wie die Sprache durch neue Wortprägungen und Begriffsbezeichnungen bereichert wird, bzw. alte Worte einen neuen Sinn erhalten oder auch vielfältige Bezeichnungen für eine Sache schwinden, was eine Verarmung der Sprache bedeuten kann, bildet eine Untersuchung für sich.

Das Epos

Die ältesten Dichtungen der Griechen sind die Epen, und von dieser Dichtkunst ist der Höhepunkt mit den Epen Homers erhalten geblieben. Das Epos ist die Dichtform für die Erzählung von Geschehnissen.

Die Unterscheidung von Leib und Seele ist nicht etwas, was der Mensch *„von Natur aus“* kennt. Noch weiß Homer nichts von einer Trennung von Körper und Seele, Seele hat für ihn die Bedeutung von Leben, Seele ist der Lebensatem; ferner bedeutet, etwas zu wissen, etwas gesehen zu haben, und wenn das Wort *„Geist“* auftritt, so ist damit nur das Intellektuelle gemeint. Selbst der Körper bildet für Homer noch kein einheitliches Ganzes; er ist aufgeteilt in Muskeln, Gelenke usw. (So auch die Menschendarstellungen auf alt-griechischen Vasen.) Homer zielt auf die mit der Sache verbundene Gemütsbewegung, wie hurtige

Beine, sich regende Glieder. Spannungen, ja Zwiespalt in der Seele gibt es bei ihm nicht, ebensowenig, wie man von Zwiespalt in der Hand oder dem Auge reden kann. So handeln seine Gestalten auch nicht aus eigener Entscheidung; solche, die es ja selbstverständlich gibt, werden von Homer als göttliche Eingebung angesehen. Die Vorstellung von einem Mittelpunkt im Menschen, von dem geistig-seelische Wirkungen ausgehen, ist ihm fremd; der Charakter des Menschen wird nicht als Persönlichkeitsgestaltung erfaßt. So kann Homer auch nicht sagen, wie wir, daß zwei Menschen gleichen Geistes sind oder eine Seele haben.

Alle menschlichen Regungen, alles menschliche Tun bewirken die Götter, die olympischen Götter; sie haben ihre eigene, geordnete höhere Welt, die Zeus in der Hand hält. Was sie untereinander verhandeln, geschieht auf Erden. Für den Griechen der damaligen Zeit sind seine Götter nicht ein Glaube, Glaube bedingt einen Unglauben, sie sind für ihn selbstverständlich, und keiner kommt auf den Gedanken, andere Völker könnten andere Götter haben. Deren Götter haben wohl andere Namen, sehen wohl anders aus, aber verkörpern die gleiche Idee, wie bereits in den verschiedenen griechischen Landschaften, die Götter in verschiedener Art verehrt wurden. (Heute unterschiedliche Stätten der Marienverehrung!) So konnten später die römischen Göttergestalten den griechischen gleichgesetzt werden, — und die keltischen den römischen. Es gibt überall die Göttin der Liebe, Aphrodite wie Venus, oder den Kriegsgott Ares wie Mars.

Erst als das eigentliche Leben der olympischen Götter zu erlöschen begann, erfolgten Verfolgungen wegen „Gottlosigkeit“ zu Ende des 5. Jahrh. etwa 30 Jahre lang. Diese betrafen aber nur diejenigen, die den Göttern nicht die gebührende Verehrung entgegenbrachten, so wie ähnlich bei den Römern die Christenverfolgungen wegen Verweigerung des Kaiserkultes und nicht wegen deren Glauben hervorgerufen wurden. Das Festhalten an den Göttern war für die Griechen in dieser Zeit zugleich politische Behauptung; durch die Philosophie könnte die Ordnung in ihrer Gesellschaft zerstört werden. Das brachte Sokrates das Todesurteil — seine Teilnahme an den Kultfeierlichkeiten wurde nur als äußere angesehen — was er als gerecht hinnahm.

Die olympischen Götter sind für die Griechen wie der Kosmos von jeher, es können wohl neue Götter geboren werden — so als letzte die Göttin der Musen — aber sie sterben nicht. Sie sind sonst jedoch der Ordnung im Kosmos unterworfen, sie können nicht verhindern, daß die

Menschen sterben, und können nicht aus dem Nichts etwas schaffen. Daher gibt es bei den Griechen keine Schöpfungsgeschichte. An ihren Wirkungen werden die Götter als lebendige Ursache erkannt. Nicht in den Mysterienkulten, sondern im Aufblick zum olympischen Götterhimmel zeigt sich die echte griechische Religiosität. Es ist eine Religiosität, die nicht aus einer Gebundenheit an die Gottheit entspringt, und so zu neuen Erkenntnissen über das Göttliche führen kann.

Homer schildert immer wieder, wie das Denken, Fühlen und Wollen seiner Helden seinen Anfang bei den Göttern nimmt. Doch die Menschen stehen keineswegs unter vorheriger göttlicher Bestimmung. Gerade dann, wenn eine Wendung im Geschehen erfolgen muß, so der Glaube, greift ein Gott in die Handlung ein. Die Götter setzen etwas in Gang, aber verfolgen selbst dabei keine Absicht oder ein Ziel. Sie greifen auch stets auf natürliche Weise in das Leben der Helden Homers ein. Der Gott macht den Menschen, dem er sich zuwendet, frei und stark; noch weniger drückt er den Menschen in den Staub, sondern gibt Rat. Odysseus duckt sich nicht vor Poseidon, sondern tritt dieser Feindschaft mutig entgegen. Zu Anfang der Ilias staunt Achill, daß Athene sich ihm nähert. Sie spricht zu ihm: *„Ich komme vom Himmel, um Deinen Zorn zu sänftigen, — wenn Du mir folgen willst."*

Wie aus den Dichtungen Homers die griechische Einstellung zu den Göttern spricht, so wurde auch durch diese die Kunst und alles höhere Interesse bestimmt. Dem Menschen wird Wissen, Kenntnisse zu erlangen, nicht verboten; auch so erweist sich die Religion als eine solche, die die Zukunft offen läßt. — Die griechische Plastik strebt danach, die Menschengestalten und ihr Vorbild, die Götter, groß und schön darzustellen und diese in ein schönes Haus zu stellen. — Die vier weiblichen Gottheiten Hera und Aphrodite, Artemis und Athene, stellen sie nicht die vier Möglichkeiten des Weiblichen dar, Hera und Aphrodite — Mutter und Geliebte — und die Jungfräulichen — Artemis, die Göttin der Jagd, naturhaft, einsam, — Athene, geistig und im Gemeinwesen tätig — . — Man denke dabei an die weiblichen Gestalten von Georg Kolbe am Beethovendenkmal in Frankfurt und im Ring der Statuen (leider stark verwittert) im Rothschildpark.

Die Lyrik

Als bei den Griechen die Zeit der Epen verklang, begann die Blütezeit der Lyrik; sie währte über 200 Jahre. Nun treten in der Dichtkunst,

wie auch auf anderen Gebieten, Persönlichkeiten auf, deren Name durch ihr Werk bekannt wird. — Die frühgriechische Lyrik ist Festdichtung zu Ehren der Götter oder Gestalten des Mythos. Nun wird neben der Verherrlichung dieser Personen auch das Gegenwärtige wert, besungen zu werden, dabei wird zum irdischen Geschehen ein Gegenbild aus dem Mythos gesetzt, um die Gegenwart zu erhöhen und vom Vergänglichen zu befreien. Die Hymnendichtungen sind Chorlieder, ebenso die Lob- und Preislieder (Siegeslied, Hochzeitslied, Totenklage). Je mehr die Dichter aber von sich selbst sprechen, Persönliches behandeln, treten daneben Einzelvorträge, Sprechverse oder Lieder, meist vom Dichter selbst zur Lyra oder Flöte.

Der Weg zum Persönlichen zeigt sich schon darin, daß die Dichter, wenn sie vom überlieferten Mythos ausgehen, eigene Redewendungen einführen, oder bei der Beschreibung von Taten und Personen ihre Meinung hinzusetzen. So wird das eigene Selbst in seiner Besonderheit entdeckt. Es wird sogar ausgesprochen, daß verschiedene Menschen sich an Verschiedenem erfreuen, was jedoch nicht in Unbegrenztheit einmündet, denn es tritt gleichzeitig die Suche nach dem inneren Wert eines Menschen ein. Nicht die gesellschaftliche Achtung macht den Wert des Menschen aus, der äußere Schein kann über den inneren Wert trügen. Es gilt, das Sein statt des Scheins zu finden. Aristolochos (um —650) und Sappho (um —600) stellen dem Äußerlich-Glänzenden bewußt das einfache, innerlich Empfundene gegenüber.

Die Dichter singen auch von ihrer Liebe und dem Leid der Täuschung oder Trennung; doch die Sehnsucht kann durch Erinnerung an die glückliche Gemeinsamkeit gelindert werden. Geistig-Seelisches knüpft die Menschen zusammen, auch über die Ferne hinweg. Dies setzt eine Auffassung von der Seele voraus, die jetzt im Entstehen ist.

Entgegen Homer wird das Seelische als etwas grundlegend anderes als das Körperliche empfunden. Jedoch die starken Regungen gelten noch immer von einer überpersönlichen, göttlichen Kraft eingegeben, nur die seelische Not wird als Eigenes gedeutet. Rückschläge versetzen das Innere des Menschen in Zwiespalt, er findet keine Lösung, Hilflosigkeit erfüllt ihn, es bleibt nur übrig, standhaft zu bleiben und zu dulden. Mit dem ständigen Wechsel, dem Auf und Ab von Freude und Leid, das das Leben beschert, heißt es, sich abzufinden. — Aristolochos ist über eine Enttäuschung zunächst von derber Wut erfüllt und fordert

Recht, aber dann überläßt er sich wie Sappho dem Gefühl der Ohnmacht, während Anakreon (um —500) in leichtem Spiel darüber hinweggeht.

Wohl ist die Seele entdeckt, aber noch wird die Welt der Lyriker von den Göttern getragen. Die Erlebnisse werden noch nicht als Einmaliges, Individuelles, erfaßt; die Möglichkeit bewußt persönlichen Handelns ist noch nicht erkannt, und so folgt auch noch keine Sinngebung für das eigene Leben; z. B. ist das Alter nur dazu angetan, die verlorene Jugend zu betrauern. — Solon, der Gesetzgeber Athens (etwa —640 bis —561) dagegen sagte bereits: *„Ich altere immerfort viel lernend."*

Die Dichter wenden sich in ihren Versen immer an ein Gegenüber, sei es eine Gottheit oder ein Kreis von gleichgesinnten Menschen. Auch hierin spiegelt sich das erwachende Persönlichkeitsbewußtsein im Denken der Griechen; der Mensch löst sich aus der Familie oder dem Stamm und sucht Verbindung mit Gleichgesinnten in anderen Gruppen — die Basis für staatliche Ordnung, für Parteien, Schulen, Sekten usw.

Hundert Jahre nach Sappho spricht weder der große Lyriker Pindar von seinem persönlichen Empfinden, noch von seiner Verbundenheit mit anderen Menschen, in ihm hat sich schon der Sinn für überpersönliche Werte entwickelt. Er erkennt seine Begabung und sieht es als Aufgabe seines Lebens an, die Helden und Götter, die Schönheit und Ordnung in der Welt zu preisen. Die großen Taten und die großen Namen bedürfen für ihn des Dichters, der sie in seinem Lied unsterblich macht. Seine religiösen Gesänge behandeln einen Stoff aus dem Mythos, ihm geht eine Hymne auf Zeus voraus; die Erde selbst, die Schönheit der Lande und Meere, besingt er als Abglanz des Göttlichen. Doch an einigen Stellen beginnt das Erscheinende für Pinder bereits fragwürdig zu werden, das Göttliche darin zu erkennen, bedarf es der Weisheit, es ist nicht mehr als eine gleichsam historisch wirkende Kraft, wie bei Homer, am Einzelgeschehen abzulesen, sondern offenbart sich im allgemeinen Walten.

Das Drama

Auf die Zeit der Lyrik folgt bei den Griechen in der Dichtkunst die hohe Zeit der Dramen, der Tragödie. Das Schauspiel ist aus dem Chorlied mit Tanz entstanden, ein Geschehen aus dem Stoff des Mythos wird dargestellt. Dies erfordert rein äußerlich eine Begrenzung durch den zur Verfügung stehenden Raum und eine Beschränkung der Zahl

der auftretenden Personen — auf zwei bis drei. Der Zuschauer will, wie das Wort sagt, etwas sehen, die Szenen müssen wechseln, und schließlich muß immer wieder ein neues Stück auf den Spielplan kommen. So wird das Drama zu einer Welt für sich.

Das 5. Jahrh. ist das Jahrhundert, in dem sich ein Wandel im griechischen Denken im größten Maßstab und auf allen Gebieten vollzieht. Der Glaube an die in das menschliche Leben eingreifende Tätigkeit der olympischen Götter war allmählich zerronnen. Vom Mythos trennt sich die Geschichtsschreibung ab. In der bildenden Kunst treten Kunstwerk und Dargestelltes auseinander; Kunst ist nicht Wirklichkeit, sie ahmt nur die Wirklichkeit nach. Z. B. der dargestellte Heros ist nicht dieser selbst, sondern so, wie ihn der Künstler sich denkt.

Im Drama treten Mythos und Wirklichkeit, Dichtung und Wahrheit in ein neues Verhältnis zueinander. Das Schauspiel will als gegenwärtige Wirklichkeit gelten, der Inhalt ist nicht wahr, aber auch nicht gelogen. — Die Tragödie hat es auf die Menschendarstellung abgesehen, sie erhebt den Anspruch, daß es in der Welt gerecht zugehen muß und stellt Forderungen an die Menschen und — Götter. Recht heißt, die Ordnung in der Welt aufrechterhalten, die bestimmt ist durch das Gute, Edle, Anständige. Hierzu ist der Mensch verpflichtet, und es geschieht durch die rechte Tat. Nirgends in der frühen Dichtung wird, wie jetzt, eine Entscheidung zu einem Problem, ringt ein Mensch um seine Entscheidung, für die er dann auch die Verantwortung zu tragen hat. Dabei kann durch Nachdenken vor der Wahl die Unsicherheit des Individuums beseitigt werden.

Einen Schritt weiter geht die attische Tragödie, über ihren Figuren strahlt keine glanzvolle Welt der Götter; Menschen geraten in Zwiespalt untereinander und mit sich selbst, ihr Inneres ist aufgewühlt, in der Schicksals- und Selbstverstrickung werden eigene Ideen, Leidenschaften als Recht angesehen — Handeln wird so zum Verderben. (Medea, Phaidra)

Im Rampenlicht der Tragödie wurde das Wirken der menschlichen Seele erhellt; das ist neu im griechischen Denken und zugleich bedeutungsvoll für den späteren europäischen Geist. Die griechische Tragödie hat die Zeiten bis heute überdauert, die darin aufgeworfenen Probleme beschäftigen uns immer noch, wie ja auch das Ziel wurde, die menschliche Seele immer besser zu ergründen.

Die Philosophie

Mit der Entdeckung der menschlichen Seele erhob sich bei den Griechen die Frage „*Was ist der Mensch?*" Diese Frage konnten die Dichter nicht lösen, so wurde nun darauf gehört, was die Philosophen zu sagen hatten. Mit der Philosophie ist bei den Griechen wieder etwas Neues entstanden; ihre Ausdrucksform ist die Prosa, so wird die Dichtkunst von einer Blütezeit der Prosa abgelöst.

Wie in der homerischen Poesie sich die Götter und Menschen in heiterer Natürlichkeit begegnen, ohne den Menschen in Verwirrung und Angst zu stürzen, so blicken auch die Philosophen offen hinaus in eine für sie sinnvolle, klare Welt, in der es sich lohnt zu leben. Was dann die Lyrik gelehrt hatte, Schein und Sein voneinander zu unterscheiden und den Wert des Einfachen zu erkennen, bestimmte auch das philosophische Denken.

Bei der Betrachtung des Menschen, der Lebewesen und der Gesamtnatur, ist das individuelle Vergehen ersichtlich, ebenso die ständige Erneuerung; so muß doch allem etwas Beständiges zugrundeliegen, hinter dem Schein muß das wahre Sein verborgen sein. Das menschliche Denken bekundet nun seine Fähigkeit, ausgehend von der sinnlichen Wahrnehmung, das Allgemeine zu erfassen, und versucht so, zu dem Göttlichen, was in der Welt wirksam ist, vorzudringen.

Sokrates (470—399) webt fort, was schon lange vor ihm begonnen, er schiebt das Mythen- und Märchenhafte beiseite, um mit den menschlichen Erkenntnismitteln zur Wahrheit zu gelangen. Er kommt zu dem Schluß, daß es ihm nicht gelungen ist, über das Nichtsichtbare, das hinter den Erscheinungen Wirkende, durch den Verstand Erkenntnis zu erlangen. Er tröstet sich damit, daß die „Götter" dem Menschen nicht alles geben, setzt aber seine Forschungen fort und schließt so den Weg nicht ab, der doch einmal zur Erfassung des Hintergrundes des Gesamtgeschehens führen könnte.

Andere Philosophen glaubten, zu dem wahren Sein vordringen zu können, wenn der materielle Ursprung des Weltalls gefunden sei. Das Göttliche als umfassende Einheit muß schon im Anfang liegen. Für Thales (625—547) ist der Urstoff das Wasser, es ist der einfachste Stoff, aus dem sich alle Dinge entwickeln konnten, und bürgt für die Allbelebtheit der Natur. Thales knüpft dabei an einen Satz des Homer an, der Ozean sei der Ursprung der Götter. Parmenides (540—470), der

als Urstoff das Feuer annimmt, gibt für seine Überlegungen schon Gründe an: *„denn, weil, deswegen“*, er betont also den logischen Gedankengang. Noch glaubt Parmenides, sein Wissen sei ihm durch göttliche Zuneigung zuteil geworden, aber ihm wurde von der Göttin geraten, alles nachzuprüfen. Auch hier wieder ein Beispiel, daß das eigene Denken des Menschen nicht zum Schweigen verurteilt wird. — Für Demokrit (470—380) bestehen alle Körper aus kleinsten Teilchen, die unteilbar sind, die Atome; die Formen der Atome bilden die Verschiedenheit der Dinge. Demokrit hat diese Feststellung als Idee entwickelt, in naturwissenschaftlichem Sinne konnte er keinen Beweis dafür erbringen, da ja die Instrumente fehlten. So geriet seine Atomtheorie in Vergessenheit. Mehr als tausend Jahre herrschte der Irrtum des Aristoteles, der lehrte, daß man jeden Stoff unbegrenzt teilen könne und so die Umwandlung eines Stoffes in einen anderen möglich sei. (Darauf beruht die Alchemie = Goldmacherkunst im Mittelalter.)

Auf ihrem Weg der Forschung haben die Griechen die Fähigkeit des Abstrahierens entwickelt, sie haben die Gesetze des logischen Denkens gefunden und gelernt, Definitionen zu geben und Analogieschlüsse zu ziehen, auch die Lehre von den Proportionen ging aus ihrem Denken hervor und weiteres. — Begriffliches Denken war selbstverständlich schon vorher vorhanden, wie auch bereits bei den Tieren (Affen), doch diese Vorgänge erfolgen nun mit der Wortsprache im Gehirn, und durch die Sprache geschieht das Weitergeben.

Nur in Griechenland gibt es eine autochthone Begriffsbildung, andere Völker haben dann nur übersetzt. Das abstrakte Denken ist organisch aus der griechischen Sprache geworden, die jedoch besonders dazu geeignet war. Nur ein Beispiel: Der bestimmte Artikel ist bereits vorhanden. Wenn Wasser gemeint war, heißt es bereits *„das Wasser“*, und nicht einfach *„Wasser“;* mit dem Artikel tritt schon eine Einordnung hervor.

Der Glaube an die von je in der Welt bestehende Ordnung erfuhr vom Geiste her eine Ausweitung; die Ordnung wurde nach Maß und Zahl erkannt. Dabei machten sich die Gelehrten die Sternenkunde der Babylonier, unabhängig von ihre religiösen Zwecken, zunutze, und so wurden die Griechen zu Begründern der Geometrie als Wissenschaft.

Auf die Frage, was der Mensch ist, und die Frage nach dem Ewigen erkannten die griechischen Philosophen in sich den freitätigen Geist und sahen in ihm das Beständige und Göttliche. Das unvergängliche

Sein ist erkennbar im Denken, die Erscheinungen sind an die Zeit gebunden, das Denken ist zeitlos, es hat kein Alter, kein Geschlecht, keine Eigenschaften und wird durch kein Sinnesorgan behindert. Am Geiste teilhaben, bedeutete von den Äußeren Mächten befreit zu sein und Unsterbliches zu erfahren.

Doch auch das in der Lyrik besungene und in der Tragödie durch Handeln herausgestellte Seelenleben des Menschen wurde zu einem Gesprächsstoff der Philosophen. Heraklit (550—480) hat im eigentlich philosophischen Sinne als erster die Seele entdeckt und dieser Wesensseite des Menschen den Namen *„Psyche“* gegeben. Er sagte wohl das Beste und Feinste über sie, wenn er von der Tiefe der Seele spricht und *„die Grenzen der Seele kannst du nicht finden, und gingest du jede Straße“*. Es lag den Denkern jedoch fern, die menschliche Seele zu zergliedern und die Beweggründe für das Handeln der großen Gestalten ausfindig zu machen und zusammenzustellen. (Dies blieb erst unserer Zeit vorbehalten.)

Noch fühlten sich die Griechen geborgen in einer Welt, in der die höchsten Werte Geltung hatten; es war das Wissen um das Gute, Wahre, Schöne und das Recht. Wohl werden die Schattenseiten im Tun des Menschen gesehen, doch das Böse gilt als Mangel an Gutem, das Häßliche als noch Mangel an Schönem . . . , das unabdingbar Minderwertige wird übergangen, es ist nicht wert, sich damit zu beschäftigen. — Die Tugend kann gelehrt werden (Sokrates), so hat sich in dieser Zeit die Rhetorik (Redekunst) in hohem Maße hervorgetan.*)

Die Redner malen nicht das Ziel der Vollkommenheit aus, vielmehr ermahnen sie den Menschen, im Leben den rechten Weg zu gehen, und erwecken in ihm (erstmalig) das Gewissen. Zu eigenem Lob oder Tadel soll er seinen Abstand von einem tugendhaften Leben erkennen. — Dazu einige Angaben. Tugendhaft sein, heißt tauglich sein. So ist Tapferkeit eine Tugend, oder Sinn für Gerechtigkeit, oder Weisheit zu besitzen. Der Mensch soll Selbstbeherrschung üben, Maß, Ordnung und Besonnenheit wahren: er soll selbstständig und bewußt handeln, er soll sich bemühen, das Gute zu finden durch Einsicht und Erfahrung. — Gutsein ist von Nutzen im Leben, man wird geachtet. Glück bedeutet homerisch gesund sein, Glück bedeutet weiter Reichtum an Gaben, um tüchtig sein zu können und damit zu Ruhm zu gelangen, und

*) Dies sind bereits Verfallserscheinungen, über die sich Plato empörte. v. Be.

letztlich bedeutet Glück, heiteren Gemüts zu sein und den göttlichen Glanz in sich zu spüren. — Jeder Mensch kann teilhaben an dem Allgemeinen durch Lernen und Wissen, Mensch sein heißt „gebildet" sein und darüber reden können, sein Dasein bewußt leben. — Für das Wort *„wollen"* gibt es im Griechischen keinen hervorgehobenen Ausdruck; Tun ist Wahl, moralisch ist, das Gute zu wählen. — Mitleid, Nächstenliebe und soziales Verantwortungsbewußtsein spielen noch keine Rolle.

Ergebnis und Weitergabe

Der griechische Glaube an die Vielgestaltigkeit der Götterwelt war nicht so geartet, um zu einem Monotheismus zu führen, er konnte nur durch Philosophie abgelöst werden, und bei diesem Schritt vom Mythischen zum Rationalen haben die Griechen Denkformen entwickelt, die die einzige Form des Denkens überhaupt sind. Was im 5. Jahrh. erreicht ist, ist bis heute als zeitlos gültig zu bezeichnen.

Bei allem Bemühen des Philosophierens danach mußte auf das Griechische zurückgegriffen werden, es gab da keine Ablehnung. — Zunächst wurde die griechische Hinterlassenschaft den Römern zum Bildungsgut. Doch während in Griechenland eine freie Überlegenheit der Gelehrten und Gebildeten bestand, hatten die Römer die Vorstellung von einem höheren Reich des Geistes, zu dem man sehnsüchtig und bewundernd aufschaut. Die Römer kannten kein Staunen über das Erscheinende, so wie die Griechen, oder hatten es verloren; ihre Erfahrung war ursprünglich mehr eine politische. — Bei den Griechen konnte der erkennende Geist, wie es später dann geschah, nie in Widerspruch zum seelischen Erleben geraten; die Wirklichkeit war für sie viel zu viel voll Leben, um den Unterschied zwischen Geist und Materie und Geist und Seele zu betonen. In unserem Jahrhundert z. B. konnte ein Buch geschrieben werden *„Der Geist als Widersacher der Seele"*. (Ludwig Klages, 1872—1956)

Andere Weltanschauungen

Es ist merkwürdig, daß um das —5. Jahrhundert in drei verschiedenen Ländern Philosophen auftauchten, die Denker in Griechenland, Indien (Buddha, um 480) und China (Konfutse (551—478). Alle versuchten, das Eigentliche und Wesentliche in der Welt zu erkennen, in Indien durch ein Nach-Innen-Schauen, durch Versenkung in das eigene Selbst, in China wollte man nicht an die letzten Dinge rühren, um sie

nicht zu entheiligen, wichtig war, ein moralisch einwandfreies Leben zu führen nach Vorbild der Ahnen, damit unter den menschlichen Beziehungen Ordnung bestehe, für die griechischen Denker waren die Fenster weit geöffnet nach innen und außen, sie vertrauten auf ihre Eigenwertigkeit.

B 4157 DX



DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 4 23. 2. 1984 27.2. 24. Jahr

Inhalts-Übersicht

Vom Denken in der griechischen Antike bis zur Gegenwart

(Fortsetzung) / Von Johanna Beck

Zyklisches und lineares Zeitdenken und die Auffassung von Gut und Böse

Für den Urmenschen bildet der Stamm den Mittelpunkt des Weltalls; er fühlt sich eingebettet in die ihn umgebende Natur und umkreist von dem bestirnten Himmel. Wohl geschehen da Veränderungen, aber immer wieder wiederholt sich alles. Später erweitert sich für den Menschen der feste Platz im Kosmos zur gesamten Erde, die nun für ihn den Mittelpunkt des Weltalls bildet.

Auch für die Griechen galt, daß es immer so war: die Erscheinungen kommen und gehen, doch der Urgrund, aus dem alles Seiende entspringt, ist beständig. So sagte Heraklit: *„Das Weltall, dasselbe für alle, hat weder der Götter noch der Menschen einer gemacht, sondern es war immer und wird sein . . .“* Die Griechen hatten geradezu eine Abneigung gegen alles Unbeständige, gegen Entstehen und Vergehen, dafür eine Vorliebe für Ruhe und Stabilität. So sahen auch die Naturphilosophen die statischen Bedingungen richtig; sie untersuchten aber nicht die Regeln der dynamischen Vorgänge.

Trotz Leid und Unbillen, die sie treffen konnten, bedeutete für die Griechen ihr Leben ein freudiges Dasein. Da das Böse im Menschen für sie kein fester Bestandteil der menschlichen Seele war, sondern nur Mangel an Gutem, bedurften sie keiner Erlösung, keiner Heilslehre. Es gab aber in Asien und im Vorderen Orient Völkerschaften, wo das Böse im Menschen als übermächtig erlebt wurde. Darüber, wie es zu dem Bösen kam, liegen — im großen Rahmen betrachtet — zwei Weltsichten vor.

Persien

In Persien wurde geglaubt, daß bereits im Bereich des Göttlichen sich edle und teuflische Wesenheiten gegenüberstehen (ursprünglich erlebte Naturkräfte) und im Weltprozeß, in Raum und Zeit, tragen sie ihren Kampf aus. Dem Ahura Masda (Ormuzd), dem Herrn der Weisheit und Schöpfer der sittlichen Ordnung, setzte Ahriman, der aus dem Himmel stürzte und zu einem bösen Geist wurde, eine verneinende Gegenschöpfung entgegen. Das Endziel der Weltgeschichte sei, daß der Herr der guten Schöpfung sein Reich gegen Ahriman verwirklicht.

So kämpft in der Menschenseele Gutes mit Bösem, bis die Erlösung vom Bösen erfolgt. Licht und Finsternis stehen einander gegenüber, volkstümlich dargestellt als der helle Mond und der Dunkelmond, und im Staatsleben symbolisiert durch die Kriege zwischen Iran und Turan, wo nur Iran, der Vertreter des guten Prinzips, das ganze Land befrieden kann.

Auf diesem Boden entstand die Idee von den verschiedenen Weltzeitaltern. Der Kreislauf ist nicht gleichbleibend, nach einem goldenen Zeitalter nehmen das Elend in der Welt und die Verderbtheit der Menschen stufenweise zu, bis alles zum Untergang verurteilt ist; dann beginnt der Kreislauf von neuem.

Im Judentum

Die Juden sahen und sehen, wie später auch die Christen, in dem Kampf des Guten mit dem Bösen einen innerweltlichen Vorgang. Während den Griechen und Römern ein Schöpfergott fremd war, hatten die Juden die Vorstellung von einem Gott, der zu einer ihnen bekannten Zeit in sechs Tagen die Welt geschaffen hatte mit allen Lebewesen, die verschiedenen Geschöpfe als Gattung, den Menschen aber nach seinem Bilde. Durch eigene Schuld wurde der Mensch aus seiner einstigen Lichtwelt, dem Paradies vertrieben. Seitdem ist er in einem Zwiespalt zwischen Gut und Böse ausgesetzt (Erbsünde); erst nach einem Gottesgericht wird er in den Bereich des Göttlichen zurückkehren. Das waren unwiederholbare Ereignisse, die Zeit wurde so von den Juden als geradlinig laufend, als einmaliger, zielgerichteter Vorgang angesehen, von der Erschaffung der Welt bis zur Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden.

Es ist erstaunlich, wie schnell durch die Verbreitung des jüdisch-christlichen Gedankengutes die zyklische Zeitvorstellung zuende ging. Das zyklische Denken war ja entstanden, weil ein Anfang aus dem Nichts

unbegreifbar war, doch Anfang und Ende eines Vorganges kannte der Mensch aus seiner unmittelbaren Erfahrung, und so fiel es ihm nicht schwer, dies in den religiösen Bereich zu übertragen, und während die Griechen im Zeitlichen das Ewige erlebten, wurde dies nun in ein Jenseits der Zeit verlegt. Damit der Mensch sein Schicksal erkenne, sandte der Schöpfergott Wegbereiter aus; von diesen und vor allem von ihrem letzten, dem Jesus von Nazareth, ging eine gewaltige geistige Strömung aus, deren Abklingen bis in unsere Zeit hineinreicht.

Der Gott der jüdischen Religion ist ein strenger, unnachsichtiger, befehlender Gott, er gibt den Menschen Gesetze, damit sie wissen, wie sie ihr Leben zu führen haben. Er spricht zu Auserwählten, seine Stimme ist zu hören, aber er ist nicht zu sehen, so ist der Mensch unmittelbar seinen Befehlen ausgeliefert. (Von dem Wort *„hören"* sind im Deutschen Worte abgeleitet, die eine Unfreiheit bezeichnen: gehören, gehorchen, hörig sein.)

Wie die ersten Griechen den verlangten Gehorsam gegenüber den Geboten und den Weisungen, die Jesus gab, aufnahmen, ist nicht überliefert. Der Apostel Paulus erkannte, daß es nicht notwendige Folge ist, daß der Mensch auch das tut, was er soll. Der Befehl, gehorsam zu sein, schließt die Möglichkeit des Ungehorsams mit ein; im Menschen treten ein Ich-will und ein Ich-will-nicht gegenüber. Das *„Du-sollst"* verlangt die Zustimmung *„Ich-will"*, nun heißt es *„Du sollst wollen"*, wenn es auch nicht gelingt; wichtig ist gar nicht mehr das Tun an und für sich, sondern die Gesinnung, die freiwillige Unterwerfung unter die Gebote. Die Betonung verlagert sich vom Tun, das ein Können ist, auf den Willen.

Paulus äußerte einmal: Die Sünde war wohl immer in der Welt, aber man achtete ihrer nicht, nun sei aber das Gesetz gegeben, das der Mensch zu erfüllen habe. Alle, die das Gesetz nicht kennen und nicht danach leben, sind Heiden, Barbaren. Hier liegt schon der Ursprung der Verachtung der Nichtchristen. Allein die christlichen Gebote würden den Weg zur Selbstveredelung zeigen.

Der Unsterblichkeitswunsch

Für die Griechen bedeutete Unsterblichkeit Unvergessenheit; ihre Heroen lebten weiter in den Gesängen der Dichter, und dazu war die Erhaltung ihrer Stadtstaaten notwendig. Auch bei den Römern wurden die Großen durch Verherrlichung in der Erinnerung wachgehalten; ih-

ren Ruhm als Volk wollten sie für immer durch Gründung eines Weltreiches erhalten, wie sie darin sogar eine Zeitlang den Sinn der Weltgeschichte sahen. Diesem liegt — sagen wir — eine Charaktereigenschaft zugrunde. Die Griechen streckten ihre Fühler aus, ob andere Völker wohl auch so dächten wie sie, doch die Römer glaubten, daß in ihrem Wesen auch die Eigenschaften aller anderen Völker vorhanden seien.

Die Juden empfanden die Unsterblichkeit nur für das ganze Volk als notwendig und schrieben diese ihm auch zu. So war ihnen Fortdauer bis zum Anbruch der Gottherrschaft gewiß.

Im allgemeinen war der einfache Mensch damit zufrieden, in seinen Nachkommen weiterzuleben und alt und *„lebenssatt“* zu sterben. Nun aber weckte die neue Botschaft in jedem einzelnen den Wunsch, das eigene Leben in einem Gottesreich zu überdauern. Ferner erlebten die Menschen, daß Reiche zerstört wurden und Bibliotheken, in denen erarbeitetes Wissen und Andenken an überragende Ereignisse aufbewahrt waren, vernichtet wurden, also auf dieser Erde kein Fortbestand gewiß sei.

Scharf von dem Denken in der Antike, hebt sich nun die Sorge um das ewige Leben ab. Doch mit der Frage nach einem Weiterleben war das Bangen verbunden, dessen auch würdig zu sein. Die Erlösungssehnsucht von dem Zwiespalt zwischen Wollen und Nichtwollen (s. o.) stand nun im Vordergrund, und dies lenkte darauf hin, sich eingehend mit sich selbst zu beschäftigen.

Die Entdeckung des Willens

Die Erfahrung des Menschen mit sich und in sich führte zur Entdeckung des Willens als ein besonderes menschliches Vermögen. Der Wille gibt den Befehl; wenn die Entscheidung zu einem Tun getroffen ist, ist der Wille erloschen. Ferner kann mit dem Willen etwas grundsätzlich Neues angefangen werden, der Wille richtet sich auf die Zukunft, und das paßt nicht zu einem zyklischen Zeitdenken.

Den Griechen war aus ihrer Sicht, daß alles wiederkehrt, der Wille als selbständige Fähigkeit der menschlichen Seele unbekannt geblieben. Ihr Wollen war ein Wählen (s. o.), ein Können, ein Tun als Folge eines bereits Erfahrenen. Die Philosophen kannten wohl ein Zwiegespräch des Denkens mit sich selbst, doch das Selbst wurde nicht Gegenstand der Untersuchung.

Die Entdeckung des Willens eröffnete eine Fülle von — unbeant-

wortbaren — Fragen für die Philosophen. Im letzten vorchristlichen Jahrhundert hatte die griechische Philosophie ihre zweite Heimat in Rom gefunden. Die Römer bedienten sich ihrer als *„Lebensweiser"*. Den Ausgangspunkt hierzu bildete das Streben nach Glück, ein gewiß nicht verwerfliches Ziel, denn welcher Mensch möchte unglücklich sein.

Paulus hatte einmal gesagt, es wäre besser nicht nachzudenken: was darüber ist, was darunter ist, was vorher und was nachher sein wird — sondern nur glauben. Doch denkende Menschen waren nicht bereit, trotz Ausbreitung der christlichen Ideen, die Hauptauffassungen der griechischen Philosophie aufzugeben, man strebte danach, den Glauben mit der Philosophie in Einklang zu bringen.

Augustin

Augustin (354—430) war der erste christliche Philosoph, und auch der einzige, den die Römer hatten. Er war nicht in Italien geboren, doch war er römisch erzogen und in der Philosophie aufgewachsen. 386 erfolgte seine Bekehrung. Augustin war ein großer, eigenwilliger Denker und ein vielseitig tätiger Mensch; seine Autorität wirkte in den folgenden Jahrhunderten, bis Aristoteles der Philosoph des Mittelalters wurde. Sein Denken war mit der Erfahrung verbunden, er war Prediger und Berater, Bibeltheologe und Exeget, Kämpfer für den christlichen Glauben gegen verschiedene Sekten, und er pflegte würdige Leute nach ihrer Meinung zu fragen. Augustins Gedankengänge sind voller Probleme, und so hat er sie auch niedergeschrieben als Denkanstöße mit Wiederholungen und Widerrufen, und doch zeichnen sich Hauptthemen ab. Hierzu gehört die Frage nach Gut und Böse im Menschen und nach dem Willen als *„eines Vermögens neben Begierde und Vernunft"*.

Augustin konnte nicht anerkennen, daß zwei entgegengesetzte Prinzipien die Welt regieren, wie es im fernen Osten gedacht und zu seiner Zeit durch den Manichäismus verbreitet wurde. Er entschließt sich zur Annahme der Erbsünde, und über das Maß der Sünde, die im Menschen wohnt, neigte er fast zur Prädestination. — Über den Willen hat er eine eigene und die erste Philosophie entwickelt. Den Beweis für die Willensfreiheit sieht er in dem inneren Vermögen der Zustimmung oder der Ablehnung, was nicht mit einem wirklichen Können zu tun hat. Darauf, was nun den Willen zum Wollen veranlaßt, gibt er die Antwort, der Wille sei eine Tatsache, die ursächlich nicht zu erklären sei, *„entweder ist der Wille seine eigene Ursache, oder er ist kein Wille"*. Der Wille

kommt aus der menschlichen Seele, aber auch die Liebe, denn um die Gebote zu erfüllen und das Gute zu wollen, bedarf es der Liebe zu Gott.

Durch Augustin gewinnt neben dem Geist die Seele als eigenständiger Wesenszug des Menschen an Bedeutung. Der Mensch besteht für ihn aus Körper, Seele und Geist. — Was die griechischen Philosophen über das Bewußtsein und das Denken erarbeitet hatten, hält Augustin aufrecht, es findet seine Zustimmung — in der Mathematik habe der menschliche Geist teil an den göttlichen Ideen, nach den mathematischen Gesetzen hat Gott die Welt geschaffen —, doch als Christ hielt er es für notwendig, den Philosophen den zyklischen Zeitlauf zu widerlegen.

Christlicher Glaube und die Philosophie

Mit Augustin tritt eine Wende ein, ein neuer Abschnitt im Geistesleben. Sein Bestreben, einen Ausgleich zwischen biblischem Glauben und Philosophie zu finden, bestimmte das Denken in den folgenden Jahrhunderten.

Es ist der griechischen Tradition zu verdanken, daß das Christentum eine Philosophie hat; ohne diese wäre es vielleicht nur eine Sekte geblieben. So breitete sich der neue Glaube, ein Sproß der jüdischen Religion mit griechischen und östlichen Zusätzen bis zu den *„unterentwickelten“* Völkern Europas aus. Die Philosophie wurde dabei zu einem Mittel, die Herrschaft der Kirche und ihrer Leiter zu rechtfertigen. Die Kirche selbst verstand es, das, was man Gewissen nennt, im Menschen zu wecken und den Glauben durch Dogmen zu stützen. Sie wurde dabei später trefflich unterstützt durch die Jesuiten, die nicht in Klöstern leben, sondern sich unter die Laien mischten.

Da der einfache Mensch nicht viel historisches Wissen besaß, wurden ihm die biblischen Geschichten so nahe gebracht, als sei dies alles erst kürzlich geschehen, und gerade die holzgeschnitzten Altäre vermitteln gut das Aussehen der biblischen Gestalten. Es war eine Eigenart in der Bretagne, ganze Szenen in Stein nahe bei der Kirche aufzubauen, genannt l' enclos paroissial, um 1600.

Die Sorge um das Seelenheil durchzieht das ganze Mittelalter, Hoffnung auf Erlösung und Furcht vor Strafe und Verdammnis. In einem deutschen Geschichtsbuch aus der Zeit des Wütens der Pest heißt es: *„Wir laden den Zorn Gottes und Plagen auf uns, durch Undankbarkeit, Sündhaftigkeit und unbußfertiges Leben und Trägheit des Gebets.“*

Auch für die Gelehrten war der Glaube keinem Zweifel unterworfen.

Die Gedanken von *„Außenseitern“* wurden nur von *„Außenseitern“* aufgenommen und von der Kirche — oft brutal — unterdrückt. Die Verfasser der mittelalterlichen Werke lebten vorwiegend in Klöstern, in einer Bücherwelt, zur Stärkung ihrer Gedanken bedienten sie sich vorangegangener Zitate der Griechen oder anderer Christen, vor allem Augustins, danach galt nur Aristoteles.

Es sei hier eingeflochten, daß viele dieser Schriften mit der Zeichnung eines Labyrinthes geschmückt sind, vor allem im 16. und 17. Jahrhundert. Das Labyrinth stellt wohl die Sündenwelt dar, durch die in Windungen zwecks Läuterung der Seele und Vorbereitung auf Gott der Weg zum Mittelpunkt führt. Es gibt nicht mehrere Wege zum Heil[1]).

Einen entscheidenden Einfluß übte Aristoteles auch auf alle aus, die sich mit dem Willen beschäftigten. Der Wille wurde gesehen in Verbindung mit dem Verstand oder der Vernunft, aber nicht als selbständiges Vermögen. Ebenfalls stand in der Folgezeit das Denken an Wert für den Menschen über dem Willen. Der Wille kann nicht denken, und das Denken ist eine hohe Angelegenheit. Es wurde übergangen, daß der Wille die Triebfeder des Denkens ist und die Denkinhalte bestimmt, bis dann der Durchbruch kam (Schopenhauer), daß der Wille das Sein des Seienden ist.

Die Mystik

Es gab für die Christen noch einen anderen Weg, als durch Nachdenken, die Schwierigkeiten zu überwinden, die Glauben und Wissen mit sich brachten; das war die Versenkung in den Glauben, in die Mystik.

Das Leitbild für das Denken war bei den Griechen das *„Sehen“*, der Gesichtssinn, erst sieht man, dann weiß man. So hat auch das griechische Wort *„wissen“* den gleichen Stamm wie das Wort *„sehen“*. In der jüdischen Tradition galt die Sphäre des Hörens, der Gott ist unsichtbar, aber seine Stimme ist zu vernehmen. Dagegen war die Unaussprechbarkeit des Göttlichen Grundsatz der griechischen Philosophie, es war nur durch inneres *„Sehen“* zu erfassen. Diese Auffassung konnte nicht durch die jüdisch-christliche Einstellung des Hörens verdrängt werden — überirdische Stimmen zu hören, gilt schon lange als Wahn. Doch, auf Hören kann eine Antwort folgen, so führen Christen ein inneres Gespräch mit

---

[1]) Viel wird man darüber erfahren in einer für 1985 geplanten Ausstellung *„Labyrinthe“*, die bereits 1981 in kleinerem Umfang in Mailand stattfand.

Gott. In der Mystik überragt das Erleben des Geheimnisvollen den Inhalt der Verkündigung.

Beginnender Wandel des mittelalterlichen Weltbildes

Nikolaus von Kues (1401—1464) hat wohl keinen Wandel eingeleitet, doch er erhob sich über den Glauben als ein freier Mensch, der sein Ich im reinen Denken und im bewußten Erleben des Göttlichen erfuhr, und dies in seinen Schriften mitteilte. Er galt zu unrecht als Mystiker, er lebte und schrieb nicht in einer Klosterzelle, sondern war ein tatkräftig im Leben stehender Mensch. Die Entwicklung der Philosophie nach ihm zeigt, daß seine „*Weltanschauung*" nicht begriffen wurde; so geriet er in Vergessenheit, und auch heute sind seine Werke noch keineswegs ausgeschöpft[2]).

Wie allmählich die Menschen aus der Obhut der Kirche heraustraten, zeigt ein deutscher Holzschnitt um 1530: Über einer Ortslandschaft rundet sich das Firmament, Sonne, Mond und viele Sterne bewegen sich da, unten kniet ein Mann mit Wanderstab, er hat das Firmament mit seinem Kopf durchstoßen, um das „*Jenseits*" zu erspähen.

Der Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit ist schon vielfach dargestellt worden[3]). Jedenfalls ohne die Reformation ist dieser nicht zu denken. Da Luther direkt auf die Bibel zurückging, mithin Macht und Leistung der Kirche strich, trug er wesentlich zu einer Aufwertung des weltlichen Besitzes und der weltlichen Organisationen bei.

Für das Zögern der Kirche, veraltete Ansichten preiszugeben, soll das Schicksal Galileo Galileis angeführt werden. Seine astronomischen Feststellungen wurden von kirchentreuen Wissenschaftlern nicht bestritten, und es wurde ihm auch erlaubt, daran weiterzuarbeiten, aber eine öffentliche Bekanntgabe wurde ihm verboten. So demütigen ließ sich nun Galilei nicht und daher wurde er zum Opfer der Inquisition. (Dies zu entnehmen aus den Archiven des Vatikans, 1981.)

Die Gegenwart

Zu allen Zeiten ging es dem denkenden Menschen im Untergrund darum, dem hinter allem stehenden Unergründbaren näherzukommen und einen Sinn für das Dasein zu finden. Der Drang zum Erkennen ist

---

[2]) Über ihn ein gesonderter Beitrag.

[3]) Siehe auch meine Abhandlung „*Wissen und Weltanschauung aus der Sicht des Entwicklungsgedankens*". M. u. M. Folgen 18/22/23; 1982.

eng mit unserem Wirklichkeitsbewußtsein verknüpft, es ist ein Welt-Herstellen-Wollen. Die Wissenschaft hat große Entdeckungen gemacht. Durch die Astronomie wurde der Mensch mit seiner Heimat, der Erde, in die Weite des Weltalls geschleudert. Es wird konstruiert, wie das All wohl entstanden sein kann, man bleibt hier bei dem Gedanken der Entstehung aus einem einmaligen Anfang (Urknall), während viele Vorgänge, ständiges Werden und Vergehen, auf einen zyklischen Lauf schließen ließen, man muß nur den Ton darauf legen.

Die Evolution der Lebewesen wurde einerseits angesehen als eine Sache von Vitalkräften, andererseits als ein Produkt von blind mechanisch, linear ablaufenden Antrieben; heute wird sie formuliert als eine aus einem Urgrund erfolgende Selbstplanung, die im Laufe der Zeit (auch durch Rückverbindungen) zu immer komplizierteren Gebilden führte. Warum das so ist, es brauchte auch nicht zu sein, gilt als wissenschaftlich unerklärbar. Man ist also nicht weitergekommen als Sokrates, der sagte, daß letztes Erkennen dem Menschen versagt ist (s. o.). Hätte der Mensch es, dann wäre er ja gleich Gott.

Es wird heute vom Ende der Philosophie und der Theologie gesprochen. Die bisherige Philosophie wird noch als Geschichtswissenschaft betrieben, ihre Aussagen gehen an drängenden Lebensfragen vorbei; die Bibel-„*Wahrheiten*“ sind als Menschenwerk erkannt, und wie man sich Gott bisher vorgestellt, überzeugt nicht mehr.

Über alle Zeiten hat sich erhalten, daß das Gute den höchsten Wert im Menschenleben bedeutet. Doch in unserer Zeit zeigt sich, daß die Hinordnung aller Werte auf diesen höchsten Wert schwindet, das Böse scheint im Menschen als die vorherrschende Macht angesehen zu werden. Dies spiegelt sich in modernen Theaterstücken; ein Titel z. B. lautet „*Töte deinen Nächsten wie dich selbst*“. Zuerst macht man sich seelisch kaputt, dann den anderen, danach körperlich. Parallel der Umweltzerstörung geht die Kulturzerstörung.

Von den drei Eigenschaften des Willens, etwas wählen, etwas planen, neubeginnen und alles in Zweifel ziehen, zeigt sich letzteres in erschrekkendem Maße bei einer breiten Jugendschicht. Der Zukunft gegenüber erhebt sich ein Gefühl der Angst und der Ohnmacht. Die Zahl der Ereignisse, die unsere Zukunft bestimmen können, hat zugenommen, und es ist nicht abwägbar, welche Ereignisse eintreten werden und in welcher Weise. Man sucht und wendet sich dem zu, was festen Bestand hatte. Der rege und ständig wachsende Besuch von Museen und historischen

Ausstellungen zeugt davon, sowie die Beschäftigung mit den alten Kulturen an Ort und Stelle.

Die räumlichen Entfernungen auf der Erde sind geschrumpft, so auch die hinter uns liegende Zeit. Die alten Kulturen erscheinen uns heute viel näher als unseren Großeltern. Die alten Griechen, sie haben ja auch erst gelebt! Eine Zusammenschau aller geistigen Tradition ist heute gegeben. Dabei wird immer bewußter, daß die Verchristung der Völker mit der Zerstörung ihrer arteigenen Kulturen Hand in Hand ging, sei es in Mittel- und Südamerika oder bei kleinen, bis kürzlich noch in Reservaten lebenden Naturvölkerstämmen, wie die Pintubi in Australien, denen man Christentum und europäische Zivilisation bringen wollte, aber den Untergang bescherte. Ein dortiger Volkskundler hat den Ausdruck geprägt *„Fortschritt ins Nichts“*. — Bewußt wird es vielleicht auch, daß der heutige Niedergang Europas eine Auswirkung der christlichen Religion ist, wenn auch die Kirche sich zu einem neuen Siegeszug anstrengt.

Die Gotterkenntnis Mathilde Ludendorffs

Wann eine Wende in dieser düsteren Zeit eintritt, steht noch offen. Es ist noch viel gute Substanz vorhanden, doch die rechte Geisteshaltung ist verkümmert. Den Weg zur Gesundung zeigt die Gotterkenntnis Mathilde Ludendorffs. Diese ist weder eine wirklichkeitsfremde Philosophie noch eine wissensfeindliche Religion.

Vor über 50 Jahren begann Mathilde Ludendorff mit der Niederschrift ihrer völlig Neues bietenden Gedanken. Vielen suchenden Menschen sind ihre Werke noch immer unbekannt, wohl bekannt sind sie aber denjenigen, die sich im Besitzstand ihrer Macht bedroht fühlen, falls M. Ludendorffs Grundlagen für die Gestaltung des Menschen- und Völkerlebens aufgenommen werden. Wie es auch anderen Großen geschah, wurden ihre Erkenntnisse von diesen totgeschwiegen, als dies nichts nutzte, bis heute lächerlich gemacht und ihre Person diffamiert.

Mathilde Ludendorff hat unantastbare, von jedem zu begreifende Antworten gegeben auf Fragen, die gerade von Christen eindringlich gestellt wurden und noch werden, wie nach der Herkunft des Bösen im Menschen und dessen Überwindung und dem Schicksal des Menschen nach dem Tode. Die Bedeutung des Willens hat sie in den Vordergrund gerückt, *„am Anfang“* war weder das Wort noch die Tat, sondern ein Wille. Aus ihrer Schöpfungsgeschichte ist zu entnehmen, daß sie weder

ein zyklisches noch ein lineares Weltgeschehen annimmt, sondern beides genial miteinander verbindet.

Allein schon dadurch, daß Mathilde Ludendorff Irrtümer einer Jahrhunderte langen Vergangenheit zurechtrückt, hat sie eine Wende im Denken eingeleitet. Doch ihr Werk umfaßt noch mehr. Aus ihrer Erkenntniskraft, die naturwissenschaftliches Denken und seelisches Erleben verbindet, wurde ihr ein Wissen um den Sinn des menschlichen Daseins zuteil, wie es bisher noch nicht gesagt war, und so sah sie auch die Fähigkeiten der menschlichen Seele in neuer Weise. Damit der Mensch den göttlichen Sinn seines Lebens erfüllen kann, bedarf es einer Umstellung im Denken, Fühlen und Wollen in allen Bereichen des Lebens und einer Absage an alle die Mächte, die daran hindern. Mit den von Mathilde Ludendorff aufgestellten Sittengesetzen und moralischen Wertungen wirkt ihre Weltanschauung bis in die Tagespolitik hinein.

Nachdem der Weg des Denkens von der griechischen Antike bis zur Gegenwart verfolgt wurde, ist zu ersehen, daß die Gotterkenntnis zu einem gewaltigen Umbruch in der Geschichte der Menschheit führt.

B 4157 DX

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 1 | 9. 1. 1981 | 21. Jahr

Inhalts-Übersicht

Das Doppelantlitz der Vernunft

Von Elsbeth Knuth*)

Die Vertreter der Aufklärung glaubten, wenn der Mensch nur seiner Vernunft folge, müsse ihm unschwer ein Leben in Würde, Freiheit und Schönheit gelingen. Unrecht, Verbrechen, insbesondere alle Kriege seien ja im Grunde unvernünftig. Friedlich und freundlich könnten die Menschen miteinander leben, wenn sie nur zu dieser Einsicht erzogen würden.

Auch die Philosophin Mathilde Ludendorff nennt in ihrem Werk „Des Menschen Seele“ die Vernunft *„ein Erkenntnisorgan, welches die Wahrnehmungen der In- und Umwelt in wunderbarer Weise ordnet und sondert“* (S. 179), auch sie hält eine Erziehung zu klarem Denken für wichtig und notwendig, doch bedeutet ihr die Vernunft kein Allheilmittel für die offenkundigen Nöte und Mißstände des menschlichen Zusammenlebens. Um diese kritisch prüfende Haltung zu begreifen, wollen wir kurz auf ihr Werk „Die Schöpfungsgeschichte“ zurückblicken.

„Im Anfang war der Wille Gottes zur Bewußtheit.“ Damit hebt ihre „Schöpfungsgeschichte“ an. Diesen Willen nennt sie spontan, ursachlos wie Gott selbst. Er findet seine Erfüllung nach Jahrmillionen einer zielklaren Entwicklung zum bewußten Menschen immer dann, wenn dieser seinerseits spontan, ursachlos wie Gott selbst, erhaben über jeden Zweck Einklang mit dem Göttlichen in seiner Seele verwirklicht.

Die Freiheit für ein derart spontanes, ursachloses Erleben wird dem Menschen nur dadurch ermöglicht, daß der Selbsterhaltungswille seines Bewußtseins unvollkommen ist. Alle Fähigkeiten des Bewußtseins kann das Ich des Menschen ebensowohl in den Dienst dieses nach Lust strebenden und Leid fürchtenden Willens stellen, wie auch zur Veredelung oder Verkümmerung seiner Seele verwerten, zur Gottfeindschaft oder zur Schaffung des Gotteinklang. Das Ich des Menschen ist nämlich nach der Gotterkenntnis Mathilde Ludendorffs die einzige Stätte im All, der Schöpferkraft eignet. Vom Ich geht jeglicher Seelenwandel aus, in ihm leuchten neben den göttlichen Wünschen jene Intuitionen auf, die das Forschen der Vernunft ergänzen, ohne ihr zu widersprechen.

*) Vortrag auf der Hochschultagung in Tutzing Oktober 1980.

Soll dieses Ich seine Freiheit bewahren, so darf auch die Vernunft den Menschen nicht unabdingbar zum Guten, Wahren und Schönen hindrängen, wie die Aufklärer in Verkennung des Sinnes der menschlichen Unvollkommenheit hofften und wünschten. Zu vollkommen ist das Göttliche, um mit der Vernunft einen zwangsläufigen Seelenretter in das Bewußtsein zu setzen, würde ein solcher doch die freie Wahl der Selbstschöpfung zur Vollkommenheit für alle Menschen vereiteln. Auch die Vernunft trägt somit — wie jede andere Fähigkeit des Bewußtseins — den Januskopf, das Doppelantlitz. Sie kann Wegweiser zum Heil oder zur Verkümmerung der Seele bedeuten.

Bevor wir uns diesen zwei Gesichtern der Vernunft zuwenden, sei erwähnt, daß Mathilde Ludendorff zwischen Vernunft und Verstand unterscheidet. Das Denken des unterbewußten, des halberwachten Tieres nennt sie Verstand. Denken im bewußten Seelenzustand wird bei ihr zur Vernunft. Im allgemeinen Sprachgebrauch finden wir diese Begriffe nicht so scharf getrennt. Kant verwendet häufig das Wort „Verstand", wo Mathilde Ludendorff „Vernunft" sagen würde.

Genau wie die Sinneswerkzeuge ordnet auch das Denken die Erscheinungen dem Raume und der Zeit ein. Vernunft und Sinneswahrnehmung ergänzen sich somit und haben dadurch eine gemeinsame Grundlage zur Erkenntnis der Welt. Außerdem weiß das Denken um das Grundgesetz aller Erscheinung, das Kausalitätsgesetz, wonach aller Erscheinungswandel eine Ursache und die gleiche Ursache unter den gleichen Bedingungen die gleiche Wirkung hat.

Schon der Verstand des Tieres arbeitet unterbewußt nach diesem Gesetze, verwendet es aber ausschließlich für seine Selbsterhaltung. Der Adler, dessen Sehkraft die menschliche um ein Vielfaches übertrifft, nimmt damit zwar seine Beute wahr, der Sternenhimmel jedoch ist ihm gleichgültig.

Raum, Zeit und Ursächlichkeit sind also die Denkformen der Vernunft, damit arbeitet sie ganz zwangsläufig, weshalb es ihr auch schwerfällt einzusehen, daß für das Wesen der Erscheinung, das Göttliche, diese Denkformen nicht gelten, daß sich nur die Erscheinungswelt diesen Formen einordnet und das Reich der Ursächlichkeit erst mit diesem Weltall beginnt.

Hier freilich vollbringt die Vernunft großartige Leistungen, sobald sie das Kausalitätsgesetz unerbittlich und unbeirrbar auf alle Erschei-

nung anwendet. Befreit von den Begierden und Ängsten des Tages, allein geleitet vom göttlichen Wunsche zur Wahrheit, schreitet der Forscher Wege zur Erkenntnis, die ihn immer tiefer in die Gesetzmäßigkeiten der Natur eindringen lassen; denn wie das Wahrnehmungsvermögen der Sinnesorgane den Wunsch nach Schönheit erfüllen kann, so wird das Denken vom Wunsche zur Wahrheit überstrahlt.

Alle Nützlichkeitserwägungen, jedes sich einmischende Gefühl oder jede Empfindung, jede vorgefaßte religiöse, weltanschauliche oder ideologische Meinung stören den klaren Gedankengang des Forschers. Je weiter er das alles hinter sich läßt, um so mehr weiter sich sein Blick. *„Frei schreitet der Geist der Erkenntnis durch das Reich des Weltalls und seiner Gesetze“*, heißt es in dem Werk „Des Menschen Seele“.

All jene Menschen, die von Jugend auf planmäßig dazu erzogen wurden, beim Denken Empfindung und Gefühl auszuschalten, die durch wiederholte Übung lernten, die Gesetze der Logik wieder und wieder anzuwenden, unterscheiden sich oft auffällig von den in dieser Hinsicht weniger Ausgebildeten, deren gefühlsmäßiges Urteil leicht unsachlich wird. Hat aber der geschulte Denker auf religiösem oder ideologischem Gebiet Suggestionen aufgenommen, so gerät auch er in Gefahr, sein jeweiliges Fachgebiet diesen Einreden anzupassen und den geraden Weg der lauteren Wahrheit zu verlassen. Ja, oft versucht er sogar, mit allen Mitteln seiner geschulten Denkkraft die Richtigkeit seiner jeweiligen Suggestion zu beweisen. Es entsteht dann jene Scheinsachlichkeit, die wir aus der christlichen oder marxistischen Dialektik kennen. Sie vermag den Menschen zwar zu überreden, aber nicht zu überzeugen und ist dem Urteil der sogenannten Ungebildeten oft weit unterlegen.

Eine ähnliche Voreingenommenheit entsteht, wenn die Denkkraft nur für die Zwecke der Lusthäufung und Leidmeidung eingesetzt wird. Ein auf dieses Ziel festgelegter Mensch kommt zu der eigenartigen Auffassung, daß — wie Mathilde Ludendorff sagt — *„‚zwecklose‘ Gedankengänge ‚unvernünftige‘ seien, während doch gerade das Freisein von allem Zweck die wichtige Vorbedingung ungestörten Denkens ist“* (Des Menschen Seele, S. 186).

Ohne den Wahrheitswillen zu verletzen, weitet und vertieft ein bedeutsames Können der Vernunft das Erleben des Forschers. Es ist die Vorstellungskraft, die dem Sinnenden bestimmte Zusammenhänge

oft schon verdeutlicht, noch bevor er sie durch Experiment und Erfahrung bestätigt findet. In solchen Fällen ergänzt die überbewußte Schau, die Intuition, das unermüdliche, geduldige und streng den Gesetzen der Logik folgende Forschen. Oft führte solches Erleben zu Ergebnissen, die umwälzende Epochen in Wisenschaft und Geschichte einleiteten; denn diese Ergebnisse wurden auch für das tägliche Leben, für die Praxis nutzbar gemacht, nicht immer zum Heile der Menschheit, obgleich das Forschen an sich durch Zweckerhabenheit geheiligt war.

Daß die Vorstellungskraft dazu verhelfen kann, sich anhand von Anhaltspunkten in vergangene Zeiten hineinzudenken, sich in die Seelen anderer Menschen zu versetzen, auch naturwissenschaftliche Zusammenhänge intuitiv zu erschauen, das verstehen wir sicherlich leicht und zögern deshalb nicht, diese Kraft der Vernunft zuzuordnen.

Mehr Mühe mag es uns dagegen kosten, auch die Einbildungskraft, die Fantasie, als ein Können der Vernunft zu betrachten. Wenn wir daran denken, wie die Fantasie das Kind in sein Zauberreich entrückt, den Kulturschaffenden in die Welt der Dichtung, der Farben oder der Töne, dann mag uns eine solche Zuordnung wohl seltsam erscheinen. Doch wie überall sind auch hier die Übergänge fließend. Wo die Wünsche zum Wahren, Guten und Schönen, zum göttlich gerichteten Lieben und Hassen die Einbildungskraft beflügeln, da wirkt sie segensreich, tragen die ihr entspringenden Werke eine Wahrhaftigkeit in sich, die an Echtheit das Dokument, den Tatsachenbericht, die Fotografie übertrifft. Auch weiß der gesunde Mensch durchaus seine Fantasien von der Wirklichkeit zu trennen. Wenn er sich ihnen trotzdem hingibt, so kann dies sowohl Segen als auch Unheil bringen. Es heißt in „Des Menschen Seele“:

„Die Unvollkommenheit der Menschen bedingt überall, wo sie beisammen sind, ein solches Verdrängen des Gotterlebens, ein solches Überwiegen des Widergöttlichen, daß die Fantasie allein gar vielen gottsehnenden Menschen das Leben verklärte, sie von der Häßlichkeit des Daseinsstreites wieder und wieder befreite. Sie ergänzt das Wirken der Vorstellungskraft auf das herrlichste. Während diese uns alles tatsächliche Schicksal anderer Menschen nacherleben läßt, schafft die Fantasie ein Erleben der eigenen Seele in mannigfacher Weise, und da sie sich alle Nebenumstände selbst wählt, so kann sie alles Unvollkommene der Menschen so reichlich übergehen, daß ein Leben in der Genialität

zustande kommt, wie es die Tatsächlichkeit nur dem Vollkommenen auf ganz artandere Weise ermöglicht, wie es aber allen anderen Menschen sonst unerreichbar ist. So weitet auch dieses Vermögen der Seele unser Schicksal und siegt über die enge Schicksalsgebundenheit des Einzelwesens." (aaO, 184)

Mit diesen Worten kennzeichnet Mathilde Ludendorff das dem Göttlichen zugewandte Antlitz der Fantasie. Aber wer wüßte nicht, daß diese dem Menschen auch ermöglicht, sich in neidverblendetem Haß die härtesten Schicksalsschläge und Strafen für den jeweils Beneideten auszumalen. Auch kann diese Gabe der Vernunft durch andere angeregt werden, oft genug aus Gewinnsucht, um die Mitmenschen von ihren Trieben abhängig zu machen und diese Hörigkeit dann auszunutzen.

Wird die Fantasie gar von einem wankellosen Gottfeind in Dienst genommen, dessen Ich vom Selbsterhaltungswillen ebenso unabhängig ist wie das des Vollendeten, so erträumt sie sich mit tödlicher Sicherheit Systeme und Methoden, die geeignet sind, göttliches Leben zu ersticken.

Nun gibt es Menschen, die besonders stolz darauf sind, daß sie sich ihr klares Denken nie durch Emotionen, durch Gemütsbewegungen, Empfindungen, Gefühle trüben lassen. Uneingeschränkt und unerbittlich wenden sie ihre Vernunft auf alle an sie herantretenden Erscheinungen und Fragen an. So achtenswert diese Haltung an sich ist, so groß ist andererseits die Gefahr, daß solche geistig Geschulten ihre Denkkraft auf jenes Gebiet ausdehnen, auf dem sie nicht zuständig ist, wo nur ihr gottahnendes Ich ihnen ein Erleben schenken könnte, die Vernunft aber schweigen müßte.

Wir finden denn auch gerade unter diesen sogenannten Intellektuellen viele, die sich überzeugte Atheisten oder Gottlose nennen, selbst wenn sie in ihrem persönlichen Leben — etwa durch Liebe zur Kunst und untadelige Haltung — ihre Gottnähe bezeugen.

Zu solcher vermeintlichen Gottlosigkeit kommen viele ernste Denker aus Abneigung gegen jenes für sie unglaubliche, ja ungeheuerliche Fantasiegebilde, das ihnen von den Religionen als „Gott" zugemutet wird. Sie erkennen nicht, daß alle Gottvorstellungen, Gottesbegriffe und Glaubensgebäude im Grunde von der Vernunft erdacht wurden, die dabei zwangsläufig irren mußte, weil sie auf ein ihr nicht zugängliches Gebiet übergriff. Wohl sahen gerade die scharfsinnigsten Denker die

Schwachstellen all dieser Fantasiegebäude sehr deutlich. Mit Recht sagten sie, nicht Gott habe sich die Menschen, sondern der Mensch habe sich Gott nach seinem Bilde geschaffen. Je aufrichtiger, verantwortungsbewußter und freisinniger sie also waren, um so offener nannten sie sich gottlos.

Es liegt eine gewisse Tragik darin, wenn viele dieser klaren Geister ohne es zu merken letztlich den gleichen Weg einschlugen, wie die von ihnen verachteten Schöpfer der Mythen und Religionen, wenn sie nun versuchten, das wahre Wesen aller Dinge, das Göttliche, auf den Prüfstand der Wissenschaft zu schieben. Sie wollten ergründen, nachprüfen, beweisen, was denn eigentlich das Gute, das Wahre, das Schöne ist, was des Menschen Würde ausmacht.

Da diese Werte aber — wie Mathilde Ludendorff einleuchtend darlegt, — nur vom Ich erlebbar uni nicht mit der Denkkraft erfaßbar sind, so zerfließen sie diesen Vernunftgläubigen allmählich unter den Händen. Einerseits beginnen sie an allem zu zweifeln und alles in Frage zu stellen, andererseits glauben sie alles tolerieren, alles dulden, alles verstehen zu müssen. Alles wird ihnen gleichermaßen gültig, und sie wundern sich dann, daß den zu einer solchen geistigen Schicht aufblikkenden Massen an Ende auch alles gleichgültig wird.

Einen anderen Weg, das Ungreifbare und Unbegreifliche in den Griff zu bekommen, schlägt die Vernunft derjenigen ein, die versuchen, dem oft unbequemen Mahnen der göttlichen Wünsche in ihrem Bewußtsein einen festen Rahmen zu schaffen, innerhalb dessen sie sich einrichten können. Sie haben erfahren, daß eine häßliche Tat ein Gefühl des Unbehagens hinterläßt, daß Güte dagegen oft ein Verhalten verlangt, das dem Lustwollen geradezu entgegensteht, das unter Umständen sogar Opfer erfordert. Die göttlichen Wünsche sind also dem unvollkommenen Selbsterhaltungswillen oft in unbegreiflicher Weise lästig.

So etwas will aber die Vernunft nicht dulden, sie will auch dieses Wünschen einordnen, die Mahner tunlichst beschwichtigen; sie schafft sich darum — meist unterstützt von den geltenden Morallehren — einen fest umrissenen Vorstellungsschatz über das, was gut, was schön, was wahr ist, was man lieben, was man hassen darf; sie erläßt Gesetze für das Handeln im Einzelfalle. Mit diesem Vorstellungsschatz, dem Gewissen, fühlt der Mensch sich nun einigermaßen sicher.

Keineswegs ist dieser Hort bei allen Menschen gleich. Nicht umsonst spricht man von einem weiten, einem zarten, einem verfeinerten oder einem groben Gewissen. Der Mensch setzt die Maßstäbe nach dem Grade seiner jeweiligen Ichentfaltung oder Ichverkümmerung selbst fest. Ein gutes Gewissen, das bekanntlich ein sanftes Ruhekissen ist, braucht daher keineswegs ein Zeichen des Gotteinklangs zu sein, sondern nur dafür, daß die ganz persönlichen Gewissensnormen des betreffenden Menschen unverletzt blieben. So ist das Gewissen zwar der Beginn einer begrüßenswerten Herrschaft des Ichs über den unvollkommenen Selbsterhaltungswillen, aber dennoch ein Irrgarten, der unser Mißtrauen verdient.

Mißtrauen ist auch deshalb angebracht, weil die Vernunft sich noch einen zweiten Irrgarten geschaffen hat, um etwa doch noch auftretende Gewissensqualen so schnell wie möglich zu beruhigen. Empfindet nämlich der Mensch vor oder nach einer unedlen Tat Gewissensbisse, so sucht die Vernunft diese Tat zu bemänteln oder als im Grunde gut und notwendig hinzustellen. Eine Lüge wird dann zur barmherzigen Tat, ein Dieb nimmt sich nur, was ihm von Rechts wegen zukommt, oder was der Beschönigungen mehr sind. Diesen zweiten Irrgarten nennt Mathilde Ludendorff „das Täuschungswerkzeug der Vernunft". Es wird natürlich von klugen Menschen besonders geschickt gehandhabt. Wörtlich heißt es dazu:

„Wenn wir erkannten, wie kraftvoll gerade eine hohe Vernunftbegabung einen Menschen in aller Forscherarbeit von dem Lust- und Zweckwollen befreien kann und welche Bevorzugung er gegenüber dem Denkschwachen genießt, so sehen wir ihn hier in ungleich größerer Gefahr. Je klüger der Mensch ist, um so leichter gelingt es der Vernunft auch zu täuschen. Hochbegabte Kinder sind daher fast bei jeder Strafe in ihren eigenen Augen Märtyrer. Von Kind an kann sich der Kluge diesem listreichen Täuschungswerkzeug anvertrauen, es rettet ihn vor manchen Strafen, die der Dümmere erleiden muß, und so wird er an diese Hilfe gewöhnt. Als Erwachsener wird er aber von ihm an jeder Selbstveredelung und vor allem auch an der Selbstschöpfung der Vollkommenheit behindert, denn wo Lüge haust, kann das Gottesbewußtsein nicht Wohnstatt finden." (aaO, S. 193)

Als dritten Irrgarten der Vernunft nennt uns die Seelenlehre Mathilde Ludendorffs das Ersatzverfahren (Kompensation). Es läßt den

Menschen bestimmten, hartnäckigen, als „unrecht“ erkannten Eigenschaften andere als „Tugenden“ entgegensetzen, um sich so einen beruhigenden Ausgleich zu schaffen. Diese meist angenehmeren Tugenden werden dann eifrig gepflegt, oft sich selbst und anderen gegenüber noch eifrig hervorgehoben. Solchen Kompensationshandlungen begegnen wir heute oft als Spenden für die entlegensten Völker, mit denen sich viele nur der eigenen Bequemlichkeit lebenden Menschen darüber hinwegtäuschen, daß sie ihre Pflichten gegenüber dem eigenen Volke versäumen.

Versagen nun alle diese drei Hilfen der Vernunft, gelingt es keiner von ihnen, die umbequemen Mahner zu beschwichtigen, so kennt der unvollkommene Selbsterhaltungswille noch ein letztes Rettungsmittel:

Er kann das Gewissensbisse verursachende Erlebnis ins Unterbewußtsein verdrängen, ein im Augenblick erfolgreiches, auf weite Sicht aber — wie die Psychiater wissen — nicht ungefährliches Verfahren zur Erlangung des Seelenfriedens.

Ein Zwiegesicht, ein Doppelantlitz trägt also die Vernunft, und keine Worte können dies besser zusammenfassen als die der Philosophin selbst, wenn sie in meisterhafter Straffung sagt:

„Werfen wir noch einmal einen Blick auf das großartige Werk der Vernunft in unserer eigenen Seele: Erkenntnis aller Erscheinung des Weltalls schaffend, der Wahrheit in den Gesetzen der Logik unerbittlich dienend und hiermit ein Erlöser aus dem Sklavendienste des unvollkommenen Selbsterhaltungswillens; Erretter von den engen Grenzen des eigenen Erlebens durch die Vorstellungskraft, die uns das Schicksal der Menschen aller Jahrtausende miterleben läßt, so viel und so weit wir es wollen; Erlöser von den engen Grenzen der tatsächlichen Ereignisse des eigenen Lebens, Spender alles nicht Erreichten und schmerzlich Entbehrten, eines tausendfachen Erlebens fern von aller Häßlichkeit und Unvollkommenheit durch die Einbildungskraft (Fantasie).

Aber neben diesem Göttergeschenk ist die Vernunft der Verführer zum Irrtum durch das Einmischen der Empfindung, des Gefühls und des Zweckdienstes, ein verhänignisvoller Irrlehrer durch die Übergriffe und die Entstellung des Wesens aller Erscheinung und der göttlichen Wünsche; ein Seelenzerstörer aber durch die Irrgärten des Gewissens, des Täuschungswerkzeuges, des Ersatzverfahrens und durch

die Entstellung und Entwertung der Forderungen gotterleuchteten Rasseerbgutes." (aaO, S. 195/96)

Wir gingen bei unserer Betrachtung aus von dem Wort, mit dem Mathilde Ludendorff ihre Schöpfungsgeschichte einleitet: *„Im Anfang war der Wille Gottes zur Bewußtheit."* Dieser Ausspruch mag vielen Außenstehenden auf den ersten Blick überspannt erscheinen. Daß der Mensch aus eigener Kraft sich dem Wesentlichen annähern, ja, in seltenen Fällen sogar Gotteinklang und Vollendung erreichen kann, mögen sie überheblich und anmaßend finden; aber wir haben schon am Beispiel der Vernunft — die doch nur eine der Fähigkeiten des Bewußtseins ist — gesehen, von welch mannigfachen aber notwendigen Hindernissen dies hohe Ziel umstellt und behütet ist. Wir haben aber auch verfolgt, welch realistisches, wirklichkeitsgetreues, sachliches und ungeschminktes Menschenbild uns diese Erkenntnis enthüllt.

Im Gegensatz zu den Vorstellungen jener, die den Menschen einseitig als von Natur gut, als böse von Jugend auf, als allein vom Erbgut oder allein von der Umwelt geprägt sehen möchten, wird er hier dargestellt, wie er wirklich ist: von Geburt unvollkommen, daher offen für alle Möglichkeiten der Seelenwandlung, geprägt durch Erbe und Umwelt, aber auch hier begabt mit der Fähigkeit, beidem den eigenen Prägestempel aufzudrücken. Weder vereinfacht noch verniedlicht, weder verherrlicht noch verteufelt steht dieser Mensch vor uns. Die ganze Fülle des Guten und Bösen, der Größe und des Grauens, des Heiles und des Unheils, das die Geschichte der Menschheit kündet, erleben wir im Werk Mathilde Ludendorffs als Folge der notwendigen menschlichen Unvollkommenheit, die allein die Erfüllung des Lebenssinnes gewährleistet und damit die Vollkommenheit Gottes erweist.

Kein Wunschbild des Menschen zeigt uns dieses Werk, es zeigt ihn, wie er ist; denn im Gegensatz zu dem von der Vernunft ersonnenen Glaubensgebäuden der Religionen ist die Gotterkenntnis Mathilde Ludendorffs kein Fantasiegebilde, sondern erschaute Wirklichkeit.

Nur mit Vermehrung der Zahl der Besitzenden werden wir den sozialen Frieden, nicht Ruhe eines sterbenden Volkes, sondern die geheimnisvolle Stille sprossenden deutschen Volkslebens schaffen.

Erich Ludendorff

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 13 9. 7. 1983 23. Jahr

Von den Nöten eines christlichen Philosophen

Von Hans Kopp

Das Christentum beruht auf einer Reihe von grundlegenden Aussagen, die zwar nicht philosophisch gegeben sind, sondern in mythischen Geschichten und Reden überliefert werden, letztlich aber doch auch solche der Philosophie sind: *Gott, Schöpfung, Unsterblichkeit, Schuld, Erlösung* u. a. m.

Diese Inhalte bewegen die Menschheit nicht erst seit dem Zeitalter, das man das christliche nennt, sondern sie haben die Menschen schon immer bewegt. Im allgemeinen sind die Menschen und auch die meisten philosophischen Denker davon ausgegangen, daß es Gott, die Welt als Schöpfungsganzes, Unsterblichkeit, Schuld und Erlösung gibt. Unterschiedlich waren nur die jeweiligen Ansichten über diese Inhalte, und es gab auch deren Verneinung im Altertum wie in der Neuzeit.

Ein deutscher Philosoph, Immanuel Kant, hat nun in seiner *„Kritik der reinen Vernunft"* sich auch mit diesen Inhalten beschäftigt und nachgewiesen, daß der Mensch mit seiner Vernunft — seinen Denkmöglichkeiten, mögen sie noch so erhaben sein! — über die entscheidendsten Inhalte nichts Abschließendes aussagen kann. Er nannte das die Antinomien der reinen Vernunft, d. h. die Widersprüchlichkeit zweier Sätze, von denen jeder richtig sein kann.

Er führt z. B. auf: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach in Grenzen eingeschlossen — Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen dem Raum und der Zeit nach. Beides kann die Vernunft beweisen. Eine Lösung durch sie gibt es nicht.

Oder: Zu der Welt gehört etwas, das ihre Ursache und ein schlechthin notwendiges Wesen ist — Es existiert überall kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt als Ursache.

Auch diese zwei Widersprüche kann die Vernunft — jeden für sich — beweisen, wodurch sie sich aufheben.

Damit ist Kant zweifellos ins Gebiet der Religion geraten, denn das *„schlechthin notwendige Wesen"* wird im allgemeinen Sprachgebrauch *„Gott"* genannt.

Es stellt sich heraus, daß diese Beweise alle nicht kräftig genug sind, um das Gesuchte zu bestätigen bzw. zu verneinen. Der Vernunft gelingt nicht der Sprung über die Erfahrung hinaus, d. h. auf diesem Gebiet kann sie keine synthetischen Urteile fällen, so wie sie etwa aus drei plus vier etwas Neues, nämlich sieben entdecken kann.

Es ist der Vernunft gänzlich unmöglich, sagt Kant, zur *„Entdeckung neuer Gegenstände und überschwenglicher Wesen zu gelangen"*. (A 639)

Nun beschäftigt sich aber die Menschheit seit je und immer noch mit diesen Ideen von Gott, Schöpfung, Unsterblichkeit usw., obwohl sie — wie Kant nachweist — durch die reine Vernunft nie zu beweisen sind.

Kant meint: *„Die transzendentale Theologie (d. i. also das Denken in solchen unbeweisbaren Dingen) bleibt dennoch von wichtigem negativen Gebrauche."* (A 640)

Und der negative Wert besteht dann darin, daß diese Ideen *„einen vortrefflichen und unentbehrlich notwendigen regulativen Gebrauch"* für den Menschen haben. (A 644)

Sie nehmen diese *„Gedankendinge"* als *„Analogien von wirklichen Dingen"*. (A 674) Der Mensch beruhigt sich bei dieser *„Regelung"* seiner Fragen: bei diesen nur regulativen Ideen! Die Vernunft macht sich eine Erklärung der Erscheinungen, die praktisch tragbar ist, wenn sie auch gar nichts aussagt über die Dinge an sich.

„Daher geschieht's nun, daß, wenn ich ein göttliches Wesen annehme, ich zwar weder von der inneren Möglichkeit seiner höchsten Vollkommenheit, noch der Notwendigkeit seines Daseins, den mindesten Begriff habe, aber alsdann doch allen anderen Fragen, die das Zufällige betreffen, ein Genüge tun kann ..." (A 675)

Was hier über Gott als regulative Idee der reinen Vernunft gesagt wird, gilt ebenso für andere regulative Ideen, so auch für: *„Das erste Objekt einer solchen Idee bin ich selbst, bloß als denkende Natur (Seele) betrachtet."* (A 682) *„Die zweite regulative Idee der bloß spekulativen Vernunft ist der Weltbegriff überhaupt."* (A 684, B 712)

Wenn man allerdings dann diesen zu gedachten Erscheinungen ge-

wordenen Ideen zu weit vertraut, kommen Fehler auf, es entsteht die *„faule Vernunft“* (A 689), die etwa die regulative Idee der Seele zu einer Substanz macht und sie nach dem Tode weiterleben läßt, oder wenn die regulative Gottidee zu einer Gottheit als Person gemacht wird usw.

Der langen Untersuchungen Schluß zeigt deutlich, daß Kant uns im umgrenzten Garten unserer Vernunft herumführt und uns nachweist, daß wir *„niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinauskommen könne(n)“*. Wer versucht, diese *„Grenzen zu überfliegen“*, wird finden, daß außerhalb *„für uns nichts als leerer Raum ist“*. (A 702, B 730)

Die Suche nach dem höchsten Gut

Wenn man diese Erkenntnisse Kants — die immerhin ein dickes Buch füllen und in einem sprachlichen Gewand auftreten, das an die spitzenbesetzten Fräcke des Rokoko erinnert — als seine einzigen Äußerungen zu diesen Fragen nimmt, dann genügt nicht bloß der Ausdruck *„Heide“* für Kant, sondern der Ausdruck *„Agnostiker“* wäre am Platz, d. h. Verneiner aller gesicherten Erkenntnis mit Ausnahme der kritischen Vernunft.

Nun hat aber Kant auch eine *„Kritik der praktischen Vernunft“* geschrieben, wobei *„praktisch“* damals für *„ethisch“* (zum Handeln gehörig, den Willen betreffend) stand. Und er hat dieser praktischen Vernunft den Vorrang vor der theoretischen gegeben, die er im ersten großen Werk untersuchte.

Und dieser praktischen Vernunft sagt er nun etwas zu, was außerhalb der Selbstbewegung der Vernunft einfach da ist, als Postulat auftritt: das moralische Gesetz.

Hier gibt es keine Denkbeweise, sondern nur solche der Beobachtung von Tatsachen, die wir nicht erklären können, z. B. das Pflichtgefühl.

„Diese Pflicht gründet sich auf einem ... ganz unabhängigen, für sich selbst apodiktisch gewissen, nämlich dem moralischen Gesetze und ist insofern keiner anderseitigen Unterstützung durch theoretische Meinung von der inneren Beschaffenheit der Dinge, der geheimen Abzweckung der Weltordnung oder eines ihr vorstehenden Regierers bedürftig, um uns auf das Vollkommenste zu unbedingt gesetzmäßigen Handlungen zu verbinden.“ (ebd. 257)

Bis hierher können wir Kant folgen, denn wenn wir auf das Werk Mathilde Ludendorffs, die *„Gotterkenntnis Ludendorff"*, blicken, so finden wir diese durch nichts zu begründende, aber stets vorhandene Welt des moralischen Gesetzes bei Mathilde Ludendorff in den an sich vorhandenen, auf den Menschen einstrahlenden *„göttlichen Wünschen"*, in Gottesstolz und Elternliebe, in mit Worten nicht weiter auszudrückendem Erleben von Wertungen, denen allen der Mensch in seiner Freiheit gegenübersteht und sie bejahen oder verneinen kann.

Wenn aber Kant nun nach der Weise des Altertums und der Aufklärung und auch des Christentums sich viel Mühe gibt, das *„höchste Gut"* zu suchen, so sind uns diese Bemühungen ziemlich fremd geworden, insbesondere, wenn als höchstes Gut der schillernde Begriff der *„Glückseligkeit"* betrachtet wird. Kant sieht zwar die Unvereinbarkeit einer sinnlichen Glückseligkeit mit dem moralischen Gesetz, glaubt aber diesen *„Mangel"* in der christlichen Sittenlehre behoben. Denn in ihr wird Glückseligkeit zum Gegenstand der Hoffnung gemacht, wo doch das moralische Gesetz für sich keine Glückseligkeit verheißt.

Das höchste Gut hat nach Kant demnach zwei Bestandteile: das moralische Gesetz und die Glückseligkeit. (230—235)

Mit dieser Glückseligkeit hängt nun aufs engste zusammen der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit.

Im Gefängnis der Unsterblichkeit

Kant hat sich damit eine schwere Bürde aufgeladen, daß er die *„ewige Seligkeit"*, die uns ja *„hier"* nicht erreichbar ist, mit ins höchste Gut aufgenommen hat.

Doch beweist das seine Abhängigkeit vom Christentum: er hat niemals die Absicht, christliche Aussagen zu stürzen; er will sie nur in seine Sprache umsetzen und ihre moralische Unantastbarkeit bejahen.

Wir konnten Kant noch folgen, wenn er Gott und Freiheit als regulative Ideen der reinen theoretischen Vernunft behauptet, auch noch, wenn er das moralische Gesetz als Postulat betrachtet, selbst wenn wir mit diesen Ansichten nicht ganz einverstanden sind, daß er aber die persönliche Unsterblichkeit als Forderung der praktischen Vernunft darstellt, dem müssen wir entgegentreten.

Diese Unsterblichkeitsforderung hat bei Kant eine lange Vorgeschichte.

Sie hängt mit seiner Auffassung der Vollkommenheit des Menschen zusammen.

In seiner Schrift *„Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"* bekennt sich Kant zu der Auffassung, daß der Mensch von Natur aus böse sei, und zwar in dem Sinn, daß es sich um ein radikal angeborenes Böses in der menschlichen Natur handelt.

Und Kant zeigt sich hier als guter Christ, wenn er für diese Auffassung aus dem Evangelium die Zustimmung holt:

„Es möchte wohl vom Menschen allgemein wahr sein, was der Apostel sagt: ‚Es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder, — es ist keiner, der Gutes tue (nach dem Geist des Gesetzes), auch nicht einer.'" (S. 39)

Wir wollen dieser Bösheitstheorie nicht weiter nachgehen, sondern zeigen, wie Kant aus dieser Bösheit des Menschen auf die Notwendigkeit von dessen persönlicher Unsterblichkeit schließt.

Das höchste Gut ist nach Kant die völlige Deckung von Willen und moralischem Gesetz. *„Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetz ist H e i l i g k e i t , eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkt seines Daseins fähig ist."* (Kr. d. pr. V. 220)

Wir können also die Vollkommenheit nie erreichen, folglich muß unsere Person unsterblich sein, um so in einem unendlichen Weg der Vollkommenheit immer näher zu kommen.

Ob nun diese Unsterblichkeit auch nur eine Ausgeburt der praktischen Vernunft ist, wie es die Kategorien Raum, Zeit und Ursächlichkeit eine solche der theoretischen Vernunft seien, das wird bei Kant nicht deutlich; als Ergebnis seiner Überlegungen ist auf jeden Fall herauszulesen, daß unsere Unmöglichkeit, vollkommen zu sein, die Unsterblichkeit zur Folge hat:

„Da Heiligkeit bzw. Vollkommenheit gleichwohl als praktisch notwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins U n e n d l i c h e gehenden P r o g r e s s u s zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist nach Prinzipien der reinen praktischen Vernunft notwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Objekt unseres Willens anzunehmen.

Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins U n e n d l i c h e fortdauernden E x i s t e n z und Persönlichkeit

desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich. Also ist das höchste Gut praktisch nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein P o s t u - l a t der reinen Vernunft." (Kr. d. pr. V. 220)

Es ist also hier von Unsterblichkeit der Person die Rede, nicht etwa vom Menschen als Erscheinung, derer Wesen „*ewiger Gott ist*", wie Mathilde Ludendorff sagt („*Des Menschen Seele*", Ausg. 1982, S. 71)

Der Unterschied zu Kants Auffassung geht schon aus dem zweiten Teil dieses Satzes aus „*Des Menschen Seele*" hervor; denn hier heißt es:

„*. . . aber als ‚Persönlichkeit', als bewußtes Leben ist der Mensch eine vergängliche, nur scheinbar abgesonderte Einzelerscheinung.*"

Der Grundsatz zu dieser anderen Erkenntnis liegt wie bei Kant in der Auffassung und Möglichkeit von Vollkommenheit.

Mathilde Ludendorff verfängt sich nicht am Ziel des „*höchsten Gutes*", in das, wie wir sahen, immer die Glückserwartungen und -versprechungen der Religionen verwoben sind, sondern sie spricht vom Schöpfungsziel: Gottesbewußtsein in einem sterblichen Menschen.

Hier in diesem Leben kann der Mensch seinen Unsterblichkeitwillen, den er schon als Erbe alles Lebens mitbringt, im Gotterleben erfüllen, und er kann Vollkommenheit in dem Sinn erreichen, daß er in dauernder Bewährung Gotteinklang in sich schafft.

Das ist eine viel wirklichkeitsnähere Erkenntnis als Kants Schluß von der Bösheit des Menschen zu einer deshalb notwendigen persönlichen Unsterblichkeit. Der Mensch ist nicht böse von Natur aus, sondern er ist unvollkommen geboren und hat die Freiheit, sich selbst zu verschiedenen möglichen Seelenhaltungen umzuschaffen, darunter auch zur Vollkommenheit.

Mathilde Ludendorff hat an verschiedenen Stellen ihrer Werke diesen Zusammenhang von angeborener Unvollkommenheit des Menschen mit seiner Möglichkeit, Vollkommenheit zu erreichen, dargestellt. Sie hat auch den Begriff der Vollkommenheit im Zusammenhang mit Schöpfungsziel und menschlicher Bedingtheit erläutert.

So wiederholt sie im Werk „*Von der Herrlichkeit des Schöpfungszieles*" ihre Ausführungen in der „*Schöpfungsgeschichte*":

„*Die Schöpfungsgeschichte der Urwelten aber möge uns auf dem weiteren Wege zur bewußten Seele stets begleiten, um uns wieder und*

wieder daran zu mahnen, wie uns überhaupt ein Urteil über die Vollkommenheit einer Erscheinung werden kann; denn sie kündet uns die Weisheit: Die Vollkommenheit einer Erscheinung wird einzig und allein ermessen durch den Vergleich des Erreichten mit dem Willensziele der Schöpfung, nicht aber durch den Vergleich der Schöpfung mit den Sonderwünschen der Betrachtenden.'

Diese Worte sagen ganz klar aus, daß alle Erscheinungen nur eine bedingte, nämlich durch das Schöpfungsziel bedingte (‚relative') Vollkommenheit aufweisen können, aber auch dank der unbedingten Vollkommenheit Gottes zuverlässig eine solche aufweisen werden."

Und sie fährt fort:

„*Unser Maßstab für die Vollkommenheit, die die Erscheinungen der Schöpfung aufweisen können und auch alle aufweisen müssen, ergibt dann aber zugleich, daß auch der für das Schöpfungsziel einzig brauchbaren, also sinnvollen eingeborenen Unvollkommenheit des Menschenbewußtseins eine solche bedingte Vollkommenheit innewohnt.*"

(ebd. S. 118)

Geradezu als Antwort auf Kants (und vieler Religionen) „*Vollkommenheit nur bei persönlicher Unsterblichkeit*" erscheinen noch folgende Sätze:

„*Ja, diese erreichbare Vollkommenheit bedeutet nichts weniger und nichts mehr als den Einklang mit dem Willensziel der Schöpfung. Und solches Erkennen führt uns nun zu der zweiten Gruppe von Menschen, die es nicht fassen können, daß die für Gottes Vollkommenheit unerläßliche Erreichbarkeit bedingter Vollkommenheit der Menschenseele vor ihrem Tode möglich, ja sogar notwendig ist. Sie nennen solche Überzeugung eine lächerliche, fast frevlerische Gotteslästerung, weil sie einmal die Sonderung der unbedingten Vollkommenheit Gottes von der dem Menschen erreichbaren bedingten versäumen und zum andern völlig vergessen, daß hier nur etwas erreicht wird, was alle übrigen Erscheinungen der Schöpfung an sich schon besitzen! Es geistern in all diesen Menschen als schwerste Hindernisse vor der so wesentlichen Erkenntnis noch die Fehlvorstellungen von der Vollkommenheit Gottes und die Fehlvorstellungen von der Vollkommenheit, die wir für den Menschen als erreichbar erkannt haben.*" (S. 126)

Die Erkenntnis: Der Mensch kann bedingte Vollkommenheit im Leben erreichen, hebt Kants Fehlschluß auf die Notwendigkeit einer

persönlichen Unsterblichkeit auf, und damit auch den Fehlschluß des Christentums und anderer Religionen über das Weiterleben der Person nach dem Tode.

Dabei muß man sich klar sein, daß die Theologen es Kant nie gedankt haben, wenn er ihre Unsterblichkeitsbehauptungen moralisch zu begründen versuchte; denn die Pfaffen kennen keine Ethik als Eigengesetz über ihrem Glauben an, sondern leiten diesen unmittelbar aus den Glückshoffnungen her, die ihr Kult bietet.

8.6.84 B 4157 DX

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 11 9. 6. 1984 9.6.84 24. Jahr

Inhalts-Übersicht

Descartes begründete die moderne Philosophie

Von Peter Hansen

Das wesentlichste Kenzeichen der modernen Philosophie ist ihre Abwendung vom christlichen Offenbarungsglauben. Diese Entwicklung vollzog sich fast unmerklich; nur wenige große Philosophen — wie etwa der feurige Nietzsche — griffen das Christentum frontal an, die meisten von ihnen unterminierten es nur, wobei sie sich gleichzeitig bekreuzigten und beteuerten, gute Christen zu sein. Das gilt auch für Descartes. Er ist es doch gewesen, der als erster die Axt für den philosophischen Fall der christlichen Krüppelkiefer geschärft hat, um dieses gefährliche Werkzeug schließlich seinen Nachfolgern — eingewickelt in christliche Phrasen — zu übergeben. Es mutet daher wie eine Ironie des Schicksals an, daß dieser Mann acht Jahre durch die Schule der Jesuiten gegangen ist.

„Ich werehre unsere Theologie“, so schreibt er, *„und trachte wie jeder andere, den Himmel zu verdienen. Aber man hat mir versichert, daß die offenbarten Wahrheiten unsere Fassungskraft übersteigen. So hätte ich nicht gewagt“*, so naiv ironisch spricht der kritische Neubegründer der Philosophie, *„sie meinem schwachen Urteil zu unterwerfen ...“*

(Discour de la methode, Hamburg, 1960, S. 15).

Das war wohl auch besser für Descartes, denn, so schreibt Karl Vorländer, er *„liebte die Ruhe über alles“* und mußte *„die Inquisition fürchten ..., die an Galilei eben erst ihre Macht bewiesen hatte. Als er schließlich an die Veröffentlichung heranging, streute er der Inquisition Sand in die Augen ... und trat in einer Maske auf.“* (Karl Vorländer: Philosophie der Neuzeit, Reinbek 6 1976, S. 12).

Er bezweifelt daher keineswegs speziell die Wahrheit der Offenbarung, sondern er geht viel unscheinbarer vor und fragt nach der Sicherheit von Erkenntnissen überhaupt. Damit begründete er die Erkenntnislehre, die in der Philosophie von Kant gipfelt und die heute als „epistemische Logik“ ein universitäres Schattendasein führt. *„Alles nämlich“*, so schreibt Descartes, *„was ich am ehesten für wahr angenommen, habe ich von den Sinnen oder durch die Vermittlung der Sinne empfangen. Nun aber bin ich dahinter gekommen, daß diese uns bisweilen täuschen, und es ist ein Gebot der Klugheit, niemals denen ganz zu trauen, die auch nur einmal uns getäuscht haben.“* (Meditationes de prima Philosophia, Hamburg, 1959, S. 23).

Aber wenn Descartes auch an allem zweifelt, so hält er eines doch für sicher, nämlich die Tatsache, daß er zweifelt, und — so folgert er weiter — wer zweifelt denkt, und wer denkt muß schließlich vorhanden sein: Ich denke, also bin ich (Cogito, ergo sum.), so lautet die berühmte Schlußfolgerung Descartes. Diese Überlegungen klingen im ersten Augenblick recht spitzfindig, sie werden aber sofort folgenschwer, wenn man bedenkt, daß Descartes unter dem „Cogito“ die ganze Bandbreite des seelischen Erlebens verstanden wissen wollte. (Zu dem seelischen Erleben gehört natürlich auch das Denken, die „ratio“, was von Descartes besonders betont worden ist, so daß er mit Recht als Begründer des „Rationalismus“ gilt.)

Den Ausgangspunkt der Philosophie bildet nach Descartes also nicht die Religion, nicht die Naturwissenschaft oder die Mathematik, sondern das seelische Erleben des Menschen. Dieser Einsicht verdankt es

Descartes, als ruhmvoller Begründer der modernen Philosophie zu gelten, die in der Gotterkenntnis Mathilde Ludendorffs gipfelt. Ihre Philosophie ist ein einzigartiger Beleg für seine Auffassung. Dem widerspricht nicht, daß sich Mathilde Ludendorff von den Erkenntnissen der Naturwissenschaft, speziell der Evolutionslehre, in ihrer Intuition befruchten ließ. Mit naturwissenschaftlichem Denken allein ist jedoch *„dem Wesen der Dinge nimmermehr beizukommen: wie immer man auch forschen mag, so gewinnt man nichts als Bilder und Namen. Man gleicht einem, der um ein Schloß herumgeht, vergeblich einen Eingang suchend und einstweilen die Fassaden skizzierend."*

(Schopenhauer, A.: Die Welt als Wille und Vorstellung, Wiesbaden 1972, S. 118.)

Erst das seelische Erleben eines genialen Menschen öffnet das Tor des Schlosses, das die Lösung der großen Rätselfragen birgt. Neben der Welt des seelischen Erlebens, die Descartes als „res cogitans" bezeichnet, gibt es eine artandere, räumliche Welt (res extensa), die von der Naturwissenschaft erforscht wird. Beide Welten stoßen im Menschen zusammen und bilden so das bekannte Leib-Seele-Problem, das erstmals von Descartes in dieser Schärfe formuliert worden ist. Es ist deswegen so bedeutungsvoll, weil von christlicher Seite behauptet wird, die Seele könne unabhängig vom Leib im „Himmel" existieren. Der so überaus enge Zusammenhang zwischen Leib und Seele wird dabei geleugnet. Im Philosophischen Wörterbuch (Hrsg. Georgi Schischkopff, Stuttgart, 1969, S. 358.) heißt es dazu:

„Die Beziehung zwischen Leib und Seele spielen in der heutigen Medizin — Psychotherapie und Psychopathologie eine zentrale Rolle unter der Bezeichnung Psychosomatik. Es ist einwandfrei nachweisbar, daß nicht nur die Erlebnisse der ‚Außenwelt' auf physikochemische Vorgänge angewiesen sind, sondern auch unser Denken, Fühlen, Wollen, Gestimmtsein usw."

Mathilde Ludendorff schreibt über das gleiche Thema:

„Die Forschung weiß, daß es unwahrnehmbare Vorgänge in den Nervenzellen sind, die sich nur dann ereignen können, wenn die Voraussetzungen gegeben sind, d. h. wenn bestimmte chemische Vorgänge in der Zelle die Grundlage bilden, und sie weiß seit langem, daß sie hier zum ersten Male einer gesetzlichen Paarung zweier Vorgänge gegenübersteht, die aber in ihrem Wesen grundverschieden sind."

Das aber hat Descartes, wenn auch wie durch Nebel hindurch, behauptet und sein Nachfolger Spinoza geleugnet.

„Nur weiß sie nicht", schreibt Mathilde Ludendorff weiter, *„das ihr Wesensunterschied eben darauf beruht, daß die einen — die chemischen Zellvorgänge — den Gesetzen der seit dem Werden der Elementverbindungen im Kosmos enthüllten göttlichen Willen entsprechen, die anderen sich aber ihrer nur als Voraussetzung bedienen, aber späte Geschenke — Kräfte aus dem Jenseits der Erscheinung — sind, die der Äther, die Vorerscheinung Gottes, der alle Erscheinung durchbringt, jenen Nervenzellen der höheren Tiere dann noch im reicher entfalteten Maße schenkt, als dies den Urlebewesen gegenüber schon geschehen war."*

(Der Mensch das große Wagnis der Schöpfung. Vgl. auch: In den Gefilden der Gottoffenbarung, S. 229 ff.)

Auch die Naturwissenschaft nähert sich dieser Auffassung. So weist der Nobelpreisträger und Gehirnphysiologe Eccles die spinozistische Deutung mit folgenden Worten zurück:

„Oft wird die Analogie herangezogen, daß neuronale Aktivität und Bewußtseinszustände zwei verschiedene Seiten einer Sache sind, als ob die eine von einem außenstehenden Beobachter gesehen würde, die andere als innere Erfahrung des ‚Eigentümers' des Gehirns. Diese vorgeschlagene Identifikation wird jedenfalls in ihrer gegenwärtigen Form . . . widerlegt."

(Das Gehirn des Menschen, München, 1975, S. 269).

So hat Mathilde Ludendorff fast 300 Jahre nach Descartes dessen Problem gelöst.

B 20513 D



DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 12 23.6.1996 36. Jahr

Inhaltsübersicht

Der erste deutsche Philosoph

Zu seinem 350. Geburtstag/Von Hans Kopp

Es ist nicht so, daß deutsche Menschen erst nach dem Dreißigjährigen Krieg philosophische Erkenntnisse gedacht hätten, aber was vorher auf diesem Gebiet bei uns als Philosophie galt, das war immer eine Art Kirchenlehre, mystische Andeutung, und vor allem war es stets in Latein dargelegt und hatte sich seine Vorbilder bei den „*Alten*", d.h. in der Antike gesucht.

Mit Gottfried Wilhelm Leibniz tritt zum ersten Male eine Gestalt auf, die man als deutschen Philosophen bezeichnen kann, auch wenn er – der damaligen Zeit entsprechend – seine meisten Werke in lateinischer oder französischer Sprache schrieb. Er ist zwar sehr weit von uns entfernt – geboren am 1. Juli 1646 in Leipzig, gestorben am 14. Nov. 1716 in Hannover –, aber nicht nur zeitlich, sondern auch in Bezug auf die soziale Schichtung der Gesellschaft. Wir sind es gewohnt, geistige Größen erst in der bürgerlichen Gestaltung der Lessing- und Goethezeit zu erfassen; was vorher war und wie da die Gesellschaft sich aufbaute, ist für uns kaum mehr nachvollziehbar. Die höhere Bildung lag durchwegs beim Adel, auch die gesellschaftliche, und die Sprache der Gebildeten war nur die französische. Auch das aufstrebende Bürgertum sprach französisch. So erzählt etwa die Mutter Schopenhauers noch, daß in dem Institut, in dem sie als Mädchen war, nur französisch gesprochen wurde und jedes deutsche Wort bei Strafandrohung verboten war. Und in Beziehung auf gesellschaftliche Bildung galt nur der adelige Lebensstil als ein solcher. Selbst Goethe wurde noch als nicht allzufein sich Benehmender bemängelt. So berichtet Friedrich August Ludwig von der Marwitz noch im Jahre 1806 von ihm – er traf mit Goethe am Tage vor der Schlacht von Jena im Weimarer Schloß zusammen:

„*Er war ein großer, schöner Mann, der stets im gestickten Hofkleide, gepudert, mit einem Haarbeutel und Galanteriedegen, durchaus nur den Minister sehen ließ und die Würde seines Ranges repräsentierte, wenngleich der natürlich freie Anstand des Vornehmen sich vermissen ließ.*" (Theodor Fontane: „*Wanderungen durch die Mark Brandenburg: Das Oderbruch und seine Umgebungen*" 1861/1892; dtv I S. 783)

Mit Leibniz befinden wir uns noch vor der sog. Aufklärung und auch vor der Revolutionszeit, aber unverkennbar ist er der Punkt, wo man die ersten Anfänge der Aufklärungszeit setzen kann. Er ist auch noch nicht aus-

schließlich Philosoph, wie man das später von Kant ab von solchen Denkern sagt, sondern er ist noch *„Polyhistor"*, nämlich auch Mathematiker, Physiker und Diplomat. Bekannt ist, daß er gleichzeitig wie Newton die Differential- und Integralrechnung entwickelt, was zwar zu einem Streit über das Erstgeburtsrecht führte, aber die Tatsache nur erhärtete.

Sein Aussehen wird bestimmt durch die stets getragene Allongeperücke; er wird als unscheinbarer Mann mittlerer Größe geschildert, lebte ehelos und hatte keinen besondern Drang zu Gesprächen, sondern lieber zum Nachdenken und Lesen. *„Man sah ihn allezeit munter und aufgeräumt, und er schien sich über nichts sehr zu betrüben. Seine Korrespondenz war sehr groß und benahm ihm die meiste Zeit. Seine Rechenmaschine kostete ihm große Summen, daher er von vieler Einnahme verhältnismäßig nicht viel hinterließ."* (Guhrauer, *„Leibniz"*, II, 1842, S. 334 ff.)

Schon als Kind – sein Vater war Jurist, Notar und Professor der Moral, seine Mutter, eine geborene Schmuck, die Tochter eines angesehenen Professors in Leipzig – zeigte er eine ungemeine Lernfähigkeit, und obwohl er seinen Vater schon mit sechs Jahren verlor, bildete er sich selbst in Latein und in Fremdsprachen aus. Trotz der Allgemeingültigkeit des Lateins und des Französischen damals beherrschte Leibniz die deutsche Sprache vollendet und schrieb schon mit 17 Jahren deutsche Prozeßakten. Mit 20 Jahren war er schon so weit, die Doktorwürde zu erwerben.

Da man aber in Leipzig ihn wegen seines jugendlichen Alters die Promotion vorenthielt, verließ er Stadt und Universität, ging an die Nürnberger Universität in Altdorf noch im Herbst 1666, und wird dort im Februar 1667 zum Doktor beider Rechte promoviert.

Es kann nicht unsere Sache sein, nun das Leben Leibniz' nachzuzeichnen, noch seine Philosophie in ihrer Fülle darzustellen, wozu uns auch das nötige Wissen fehlt. Aber einige Züge aus seinem Leben und einige Gedanken seiner Werke sollen erwähnt werden, in diesem Jahr seines 350. Geburtstags.

Da ist einmal der Aufenthalt in Nürnberg. Er bleibt vorerst dort. Der Ertrag seines mütterlichen Erbes ermöglicht ihm ein unabhängiges Leben. In Nürnberg gewinnt er Freunde, besonders einen entfernten Verwandten Justus Jakob Leibniz, der Senior des geistlichen Ministeriums ist, und Dilher, den ersten Prediger der Stadt. Beide sind Mitglieder der Gesellschaft der Rosenkreuzer und Alchymisten, die sich in Nürnberg gebildet hat und an deren Spitze der Prediger zu St. Lorenz steht. Obwohl Leibniz also Beziehungen zu dem Bund hat, ist die Aufnahme doch nicht leicht. So hatte

sich z.B. einer seiner philosophischen Vorgänger, Descartes, vergebens gemüht, Mitglied in dieser geheimnisvollen Gesellschaft zu werden. Leibniz reizt es nun, in die Geheimnisse dieses Bundes einzudringen. Um dies Ziel schneller zu erreichen, muß der die Rosenkreuzer glauben machen, daß er bereits vollkommen eingeweiht sei. Er liest eine Menge alchymistischer Bücher, macht einen Auszug der dunkelsten Redensarten und setzt damit ein Gesuch zusammen, das er an den Vorstand richtet. Der Versuch gelingt, und nur die Rosenkreuzer bestehen schlecht bei dieser Probe. Sie halten Leibniz für einen ausgemachten Adepten, und er wird nicht nur aufgenommen, sondern sogleich zum Sekretär gemacht, also zum Verwalter ihrer Geheimnisse. (Vgl. Kopp: *„Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit"* Heidelberg 1886, I 232 Anm.) Ob Leibniz dann im Laufe seines Lebens weiter eifriger Rosenkreuzer war und daraus Vorteile zog, dafür sind uns keine Angaben bekannt. Allerdings scheinen umgekehrte Folgen nicht auszuschließen sein, worauf Mathilde Ludendorff in ihrem Werk *„Der ungesühnte Frevel an Luther, Lessing, Mozart und Schiller"* (1928) hinweist, indem sie im Schlußabschnitt *„Noch weitere Morde?"* auch *„Seltsames am Tode Leibniz'"* feststellt. (S. 196)

Am bekanntesten ist Leibniz' Lehre von den Monaden. Von Descartes war die Auffassung überkommen, daß kraft ihrer Selbständigkeit jede Substanz unabhängig von allen anderen existiert. Leibniz überträgt diesen Gedanken auf seinen Begriff der Monaden. Die Monaden sind (jede für alle anderen) undurchdringlich, sie haben, wie sich Leibniz in bildlicher Weise ausdrückt, keine Fenster, wodurch sie etwas von außen her in sich aufnehmen, und die Außenwelt gleichsam in sie hineinscheinen könnte. *(„Les monades n'ont point de fenêtre, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir".)*

Für uns folgt nun eine schwierige Erklärung, wie trotz dieser Selbständigkeit und Ausschließlichkeit der Monade ein Weltganzes entstehen kann. Leibniz faßt die Monade als Kraft auf, und die gesamte Materie ist kräftige Materie, die von Ewigkeit her formiert und in alle Teile gestaltet ist. Dabei ist die leidende Kraft in der Monade die Materie, die tätige die Form. Diese äußert sich als Seele, jene als Maschine. Unteilbar ist in der Monade Seele und Körper gegeben. Es gibt weder seelenlose Körper, noch körperlose Seelen.

Die Welt also besteht aus lauter Einzelwesen, die unmittelbar (nicht erst nach dem höheren Vorbild von Gattungs- und Artideen, als abgeschwächte Exemplare nur der Allgemeinheitsform) aus Gottes Schöpferhand ent-

springen. Jede Monade ist gleichsam ein selbständig gewordener realisierter Einzel-Blick des göttlichen Wesens selbst, ein einzigartiger Spiegel der unendlichen Seinsfülle. (s. Kuno Fischer: „*Leibniz*" 1920 S. 366 ff. und Heinz Heimsoeth: „*Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalter*" 1974 S. 191).

Wer dächte bei solcher Erkenntnisabfolge nicht an Mathilde Ludendorffs Werk, wo sie den Ausdruck „*Atemzug Gottes*" für diesen Einzel-Blick des göttlichen Wesens gebraucht (z.B. „*In den Gefilden der Gottoffenbarung*" 1959 S. 74) und wo sie sowohl „*Kraft*", wie „*Substanz*" als Wesenheiten des Alls bezeichnet und nicht nur jeder Schöpfungsstufe ihre kausale Unabhängigkeit von allen vor ihr bestehenden zusagt, sondern alle als Willens-offenbarungen Gottes unmittelbar darstellt. (s. „*Schöpfungsgeschichte*" 1923, Ausg. 1954 S. 66 ff.)

Es ist eine vornehme Gedankenwelt, die uns Leibniz bietet, und wenn er von der Eigenherrlichkeit jeder Monade spricht, so ist das für die folgenden Jahrhunderte ein Protest gegen den Ruf „*Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit*", denn jede Seele und jeder Körper ist eine eigene „*Substanz*", eine ewige Monade, die ewig ist im außerzeitlichen Sinn und nicht wesenlos schwimmt in einem allgemeinen Seelenozean.

Leibniz will nicht nur eine neue philosophische Denkweise einführen, sondern er bemüht sich auch um eine neue philosophische Darstellungsweise. Bei Neuherausgabe eines Buches des Italieners Marius Nizolius „*Pseudophilosophen*" von 1553, das sich gegen die Scholatiker wendete, schrieb er ein Vorwort, in dem er seine Ansichten über den rechten philosophischen Stil darlegt. In dieser um 1670 erschienenen Schrift, die noch lateinisch verfaßt ist, äußert er u.a.:

„*Was den Stil philosophisch macht, ist einzig und allein die Klarheit der Darstellung, die volle Deutlichkeit der Worte und Sätze. Die Kürze ist auch ein Erfordernis des guten Stils. Die Philosophie vermeide so viel als möglich die Kunstausdrücke. Sie spricht am besten, wenn sie deutlich, bestimmt, konkret redet und sich vor den Tropen und Abstraktionen, vor den ‚Häcceitäten' und ‚Hoccitäten' der scholastischen Philosophaster in acht nimmt. Diesen populären Ausdruck gewährt nur die lebendige Volkssprache. Der Gebrauch der Volkssprache ist, wie sich Leibniz ausdrückt, ein ‚examen philosophematum'. Dabei macht er eine für die Zeit kühne Bemerkung, daß unter allen europäischen Sprachen keine für die Philosophie geeigneter sei als die deutsche.*" (K. Fischer S. 66)

Siebenundzwanzig Jahre später greift Leibniz nocheinmal dieses Thema

auf und zwar in der nunmehr deutsch geschriebenen Schrift „*Unvorgreifliche Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache*". Darin sagt er u.a.:

„*Bei den Italienern und Franzosen pflegte ich zu rühmen: wir Deutsche hätten einen sonderbaren Probierstein der Gedanken, der andern unbekannt; und wenn sie dann begierig gewesen, etwas davon zu wissen, so habe ich ihnen bedeutet, daß es unsere Sprache selbst sei; denn was sich darin ohne entlehnte und ungebräuchliche Worte vernehmlich sagen lasse, das sei wirklich was Rechtschaffenes, aber leere Worte, da nichts hinter, und gleichsam nur ein leichter Schaum müßiger Gedanken, nehme die reine deutsche Sprache nicht an.*" (Guhrauer: „*Leibniz' Deutsche Schriften I*", 1838, S. 440).

Zugleich warnt aber Leibniz vor einer allzugroßen „*Scheinheiligkeit*", die mit abergläubischer Furcht ein fremdes, aber bequemes Wort wie eine Todsünde vermeidet. Allerdings drohe von der andern Seite tatsächlich der „*abscheulichste Mischmasch*", jener elende Zustand, in dem damals die deutsche Sprache darniederlag. In dem Jahrhundert der Reformation redet man ziemlich rein deutsch, der Dreißigjährige Krieg aber überschwemmte Deutschland mit fremden Völkern, und in dieser unreinen Flut ist „*nicht weniger unsere Sprache als unser Gut in die Rappuse gegangen*". Der Prediger auf der Kanzel, der Sachwalter auf der Kanzlei, der Bürgersmann im Schreiben und Reden verdirbt sein Deutsch mit erbärmlichem Französisch. „*Es wäre ewig Schaden und Schande, wenn unsere Haupt- und Heldensprache dergestalt durch unsere Fahrlässigkeit zugrunde gehen sollte.*" (aaO. S. 440 ff.)

Leibniz konnte nicht ahnen, daß noch das ganze 18. Jahrhundert hindurch, ja selbst noch im 19. Jahrhundert dieses Floskel-Französisch die Umgangssprache gewisser Kreise blieb.

Leibniz' letzte Lebensjahre waren von allerlei Widrigkeiten überschattet. Viel trug dazu bei, daß er zwischen Hannover und Berlin hin- und herpendelte. teils aus wissenschaftlichen Gründen, aber auch um immer wieder die Königin Sophie Charlotte, die Großmutter Friedrichs II., zu besuchen. Diese brachte ihm und seiner Gedankenwelt mehr Verständnis gegenüber auf als der Hof Georg I. in Hannover. Aber die Königin starb schon 1705, so daß Leibniz allmählich vereinsamte.

Der Philosoph hatte sich fünfzig Jahre hindurch einer guten Gesundheit erfreut. In Pyrmont hatte er noch den August 1716 verbracht, und war heiter und erfrischt an die Arbeit zurückgekehrt. Dann aber stellte sich ein gichtiges Übel ein, das er mit einer Arznei bekämpfte, die eines seiner

Hausmittel war. Man sprach von übermäßigem Gebrauch dieses Mittels. Sein Tod erfolgte völlig überraschend.

Da er von der Kultusreligion kaum Gebrauch gemacht hatte, war er bei der Geistlichkeit übel beleumdet. Da sein Name von den Leuten *„Löbeniz"* ausgesprochen wurde und selbst im Kirchenbuch so eingetragen war, verschrie man seinen Unglauben in der wohlfeilen Form eines Wortwitzes und nannte ihn *„Lövenix"* (glaubt nichts).

Bei dem König stand er in Ungunst, bei den Hofleuten im Ruf einer gefallenen Größe, bei der Geistlichkeit im Verdacht des Unglaubens, im Volk war er unbekannt, sein einziger Verwandter, der Sohn seiner Schwester, wohnte weit weg und war ein undankbarer, lachender Erbe und zudem Pfarrer, der die fünfzehntausend Taler Erbe einsteckte, alles andere verkaufte und sofort wieder nach Sachsen abreiste, wo allerdings seine Frau von dem mitgebrachten Schatz derart erfreut war, *„daß sie der Schlag rührte"*. (Guhrauer aaO., S. 329)

Der Leichnam wurde in einem Gewölbe der Neustädter Kirche beigesetzt und erst vier Wochen nach dem Tode laut Angabe eines Kirchenbuches beerdigt (14. Dez. 1716). Man kennt den Ort nicht, wo er liegt. Der König, welcher in der Nähe weilte, tat nichts, um den Mann, der ihm und seinem Haus 40 Jahre gedient hatte, würdig begraben zu lassen. Ein Schotte Ker of Kersland, ein Freund Leibniz', war um die Zeit seines Todes in Hannover und sagt in seinen zehn Jahre später erschienenen Denkwürdigkeiten: *„Er wurde eher gleich einem Räuber begraben, als, was er in Wahrheit gewesen war, der Ruhm seines Landes."*

Die Königliche Sozietät der Wissenschaften zu Berlin, welche später jährlich das Andenken ihres Gründers feiert, hatte keine Worte für sein Gedächtnis, auch in London wollte man seiner nicht gedenken, denn er galt als Gegner Newtons; nur die Akademie der Wissenschaften in Paris brachte in ihrer Sitzung vom 13. Nov. 1717, in welcher Fontenelle seine berühmte Gedächtnisrede hielt, dem Andenken des großen Leibniz die Huldigung der wissenschaftlichen Welt.

Deutsch-nationale Gesinnung! Zu meinem Bedauern sind wir zu dieser Gesinnung nur sehr selten gelangt; ich würde mich freuen, wenn ich nach dieser Seite hin ein gewisses Rumoren und Radschlagen in Deutschland bemerkte – das ist mir aber bis jetzt noch nicht vorgekommen.

Otto v. Bismarck im Abgeordnetenhaus am 28.1.1886.

B 4157 DX

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 16 23. 8. 1981 21. Jahr

Inhalts-Übersicht

Gottfried Wilhelm Leibniz der Begründer der deutschen Philosophie

Von Peter Hansen

Deutschland hat zwei Dreißigjährige Kriege erlebt. Im ersten dieser Kriege sollte das weitgehend protestantische Deutschland wieder unter die Herrschaft des Papstes gezwungen werden. Er endete 1648 mit dem vom Papst nie anerkannten Westfälischen Frieden und hinterließ ein total zerstörtes und verstümmeltes Deutsches Reich, aus dem die Niederlande und die Schweiz ausgeschieden waren. Der eigentliche Gewinner des Krieges war Frankreich, das fortan das kulturelle und politische Leben in Deutschland bestimmte. In diese Zeit fällt das Wirken des ersten großen deutschen Philosophen, Gottfried Wilhelm Leibniz. Der zweite Dreißigjährige Krieg begann 1914 und endete 1945 mit der vollständigen geistigen und politischen Zerstörung Deutschlands. Seither wird der größere Teil Restdeutschlands von der amerikanischen „Kaugummi-Kultur" beherrscht. In diese Zeit nun fällt das Wirken Mathilde Ludendorffs.

Zur Philosophie von Leibniz

Was wäre wohl nach einem verheerenden, dreißigjährigen Kriege notwendiger, als das Gefühl für die Würde des einzelnen Menschen und die Würde des eigenen Volkes zu stärken; denn so ruft Leibniz den Deutschen zu:

„Ich muß bekennen, es sei leider dahin gekommen, daß man vielleicht solange Deutschland steht, nie darin undeutscher und ungereimter geredet hat."

Diese Worte könnten von Mathilde Ludendorff stammen, ebenso wie die folgenden:

„Besser ist, ein Original von einem Deutschen als eine Kopie von einem Franzosen zu sein."

Das gilt cum grano salis auch heute noch. Durch die Philosophie von Leibniz wird nun die Würde des Menschen in unermeßlicher Weise gesteigert. Die ganze Erscheinungswelt, so lehrt Leibniz, ohne allerdings diesen Kantischen Ausdruck zu benutzen, ist aufgebaut aus Monaden: das sind Kraftzentren, die alle in unterschiedlicher Stärke und

Klarheit das Göttliche widerspiegeln („Wille Gottes zur Bewußtheit"). Auch der Mensch ist eine Monade, und da es im Weltall nicht zwei gleiche Monaden gibt („Wille Gottes zur Mannigfaltigkeit"), folgt daraus die Einzigartigkeit und Würde des Menschen.

Die erstaunliche Harmonie der Natur beruht nach Leibniz darauf, daß die einzelnen Monaden in bewundernswerter Weise zusammen musizieren und hierdurch eine „Einheit in der Vielheit" (wie Mathilde Ludendorff sagen würde) bilden, aufgrund einer von Gott eingesetzten prästabilisierten Harmonie. Von diesen Erkenntnissen ausgehend, war es nur noch ein kleiner Schritt gewesen, die Monadenlehre auch auf die Völker zu übertragen, die alle in einzigartiger Weise Spiegel des Göttlichen sind und hierdurch ebenfalls eine Einheit in der Vielheit darstellen. Doch diesen Gedanken hat Leibniz nicht vollzogen, er blieb Herder vorbehalten.

Jedenfalls erkennt man unschwer, daß sich hier der erste große deutsche Philosoph und Mathilde Ludendorff die Hände über die Jahrhunderte hin reichen.

Das wird noch deutlicher bei der folgenden Intuition von Leibniz: Gott ist vollkommen, und daher ist die Erscheinungswelt die *„beste aller möglichen Welten"*. Welche Kühnheit ist es doch, diese Auffassung zu einer Zeit zu vertreten, da die Wunden des Dreißigjährigen Krieges kaum vernarbt waren. Leibniz konnte seine große Intuition nur sehr unvollkommen begründen und forderte hierdurch den Spott Voltaires heraus. Denn die Frage, wie die Unvollkommenheit des Menschen mit der Vollkommenheit Gottes zu vereinbaren ist, hat erst Mathilde Ludendorff beantwortet, indem sie nachwies, daß der Mensch unvollkommengeboren sein muß, da ihm sonst nicht die Freiheit der Wahl und damit keine Willensfreiheit gegeben sei. Die Wesenszüge der Vollkommenheit kann der Mensch aber nur in Freiheit ausbilden.

Zur Wirkung

Die Philosophie von Leibniz ist in Deutschland im 18. Jahrhundert vorherrschend gewesen, bis sie von der kantischen abgelöst worden ist. Von Preußen ging die Erneuerung Deutschlands aus, und hier wirkte Leibniz als erster Präsident der von ihm ins Leben gerufenen „Akademie der Wissenschaften" und bereitete den Boden für Kant und

die deutsche Klassik vor. Ihm ist die Besinnung der Deutschen auf sich selbst ganz wesentlich zu verdanken, indem er die geistige Übermacht der Franzosen beseitigte. Als er 1716 mit 69 Jahren starb, wurde er wie ein Wegelagerer begraben. So ehrt und ehrte das offizielle Deutschland schon immer seine Genies.

250 Jahre später starb Mathilde Ludendorff. Es ist zu vermuten, daß ihr Werk das seelische Sterben der Deutschen aufhält und ihnen das Selbstbewußtsein zurückgibt, so wie es nach dem ersten Dreißigjährigen Kriege durch Leibniz schon einmal geschehen ist.



B 5727 D | München, 23. 2. 1960 | Folge 4 / 12. Jahr

Kreml und Kirche

von German Pinning

Zeitschrift für Geistesfreiheit

Die Bedeutung Ernst Haeckels

Zum 126. Geburtstag am 16. Februar 1960 / Von Magda Duda

Ernst Haeckel wurde vor 125 Jahren als Sohn des schlesischen Regierungsbeamten Karl Haeckel und seiner niederrheinischen Frau Charlotte, geborene Sethe, am 16. Februar 1834 in Berlin geboren. Nach seiner Überzeugung gehörten sein Urgroßvater Gottlob Haeckel und dessen Vater zu den 30 000 aus Salzburg vertriebenen Ketzern, die durch Friedrich den Großen in Schlesien eine neue Heimat gefunden hatten.

Schon als Schüler mit ausgeprägtem Formen- und Farbensinn begabt, befaßte er sich mit Botanik, legte ein wertvolles Herbarium an und schrieb druckreife Beiträge zu Gerckes „Flora Hallensis". Auch seine Malversuche zeigten ausgesprochen künstlerisches Empfinden. Vom Vater zum Medizinstudium bestimmt, vollendete er dieses, um sich dann ganz der Zoologie zu ergeben. Ernst Haeckels ganze Liebe in seinen Studentenjahren und eigentlich das ganze Leben hindurch galt nur der Natur und der Naturwissenschaft. Er habilitierte sich in Jena, wurde durch sein erstes Werk über die Radiolarien außerordentlicher Professor und heiratete mit 28 Jahren seine Kusine Anna Sethe, die er nach 1½jähriger glücklichster Ehe durch den Tod für immer verlor. Ostern 1865 wurde er ordentlicher Professor und blieb Jena treu, trotz ehrender Rufe nach Würzburg, Bonn, Straßburg und Wien. Die allgemein liberalen Ansichten und die Schönheit der Umgebung entsprachen ganz seinen Bedürfnissen. Ostern 1865 heiratete er wieder: Agnes Huschke, die einstige Freundin seiner Frau. Einer Aufzeichnung seines Sohnes Walter 1924 entnehmen wir,

„daß seiner Mutter Schwermut und Einsamkeitsbedürfnis, ihre schweren seelischen Depressionen, ihr leichtes Verletztsein, ihr ewiger Pessimismus, sie als die ungeeignetste Gefährtin seines Vaters machten."

In Angst vor einem gesellschaftlichen Boykott ließ sie ihren Mann einsam seinen weltanschaulichen Kampf führen. Sie stirbt erst Frühjahr 1915. –

Als 64jähriger lernte Ernst Haeckel ein junge Adelige kennen, mit der ihn bald eine innige Freundschaft verband. Ein fast 5 Jahre währender Briefwechsel mit nur vereinzelten Begegnungen spiegelt die reine große Liebe dieser seltenen, reifen Menschen wider. Doch der „Materialist Haeckel fand keinen Ausweg aus den selbstgezogenen Schranken der Pflicht, um für eine neue Ehe frei zu werden":

„denn anders würde ich meinem Werk die Stütze nehmen, die es als mein Werk durchaus bedarf — eines fleckenlos reinen Charakters."

Der geistige Gedankenaustausch und die Freundschaft regten Haeckels Forschergeist und seinen Kampfesmut erneut an. Doch verlor er durch einen tödlichen Unfall seine Seelenfreundin und damit seinen neuen Lebensinhalt.

1909 legte er seine Professur nieder. Als größtem Zoologen seiner Zeit war er mit dem Titel Excellenz ausgezeichnet und ihm der erbliche Adel verliehen worden, den er aber mit der Begründung ablehnte, daß sein Name dessen nicht bedürfe. In den letzten Lebensjahren vereinsamt er sehr und durch den Weltkrieg hörte auch sein internationaler Briefwechsel auf. Er war entsetzt, daß England Deutschland den Krieg erklärte, da nach seiner Ansicht „die gemeinsame germanische Abstammung die beste Gewähr für einen dauernden Frieden in Europa sei". Er gehörte zu den Forschern, die „die berühmte Erklärung der 93" unterzeichnet hatten. Der über Achtzigjährige schrieb eine leidenschaftliche Anklage gegen Englands Blutschuld, gab „Weltkriegsgedanken über Leben und Tod, Religion und Entwicklungslehre" heraus und 1915 eine kleine Schrift mit dem Titel „Ewigkeit". Seine letzten Arbeiten waren 1916 „50 Jahre Stammesgeschichte" und 1917 „Kristallseelen". Sein Geist kennzeichnete sich bis ins hohe Alter durch eine bedingungslose Kühnheit und seltene Klarheit. Am 9. August 1919 entschlief er für immer.

Seinem Wesen entsprechend und gewonnen durch des großen Physiologen Johannes Müller Vorträge und dessen Einführung in die Wunderwelt der Meeresorganismen 1854 auf Helgoland, entschied sich Ernst Haeckel für die Zoologie. Mit entscheidend für die Richtung seines Lebensweges war seine erste Italienreise 1859/60, wo er eine unerschöpfliche Fauna der Radiolarien fand. Sie wurden die eigentliche Ursache zu seiner Annahme einer allmählichen Entwicklung der Lebewesen. Das Ergebnis dieser Reise legte er 1862 in „Eine Monographie der Radiolarien" nieder, – die Voraussetzung seiner außerordentlichen Professur in Jena –, ohne jedoch schon deren Einzelligkeit erkannt zu haben. Wie bedeutsam Darwins „Entstehung der Arten" für ihn wurde und sein weiteres Forschen befruchtete, zeigen seine späteren Arbeiten klar und unmißverständlich. Allerdings betrachtete er Darwins Selektionstheorie kritisch:

„Vielleicht ist Darwins Theorie, so wie sie jetzt als derartiger Versuch vorliegt, mehr Irrtum als Wahrheit. So unbestreitbar wichtige Prinzipien von der größten Bedeutung auch die natürliche Züchtung, der Kampf ums Dasein ... und alle anderen, von Darwin zur Stütze seiner Theorie erläuterten Prinzipien jedenfalls sind, so ist es doch leicht möglich, daß eben so viel andere wichtige Prinzipien ... uns noch gänzlich unbekannt sind."

Vorausschauend fühlte Ernst Haeckel, daß mit Darwins Erkenntnissen für die Biologie eine neue Ära begänne, ohne zu ahnen, daß er selbst der Reformator sein würde.

1866 erschien seine „Generelle Morphologie", in der er die Einheit der organischen und anorganischen Natur feststellte:

„Alle Naturkörper müssen von der gleichen Grundlage aus betrachtet werden ... Die Chemie untersucht die Materie (Stoff), die Morphologie die Morphe (Form), die

auch eine Statik der Materie ist und die Physik oder Dynamik der Materie die Kraft. Diese aber ist gleich der Funktion und lebt in der gesamten Natur: Bewegung = Kraft = Funktion."

Wohl seine großartigste und für uns fruchtbar gewordene Erkenntnis war die Entdeckung des „Biogenetischen Grundgesetzes", das heute noch anerkannt ist:

„das organische Individuum wiederholt während des raschen und kurzen Laufes seiner individuellen Entwicklung die wichtigsten von denjenigen Formveränderungen, welche seine Voreltern während des langsamen und langen Laufes ihrer paläontologischen Entwicklung nach den Gesetzen der Vererbung und Anpassung durchlaufen haben ..."

Seine 1872 herausgebrachte „Monographie der Kalkschwämme" sollte als Beweis seiner Deszendenztheorie dienen. Eine der bedeutsamsten Lehren auf dem Gebiet der vergleichenden Entwicklungsgeschichte wurde seine Gasträatheorie, da die Gastrula oder Magenlarve nach Haeckel die wichtigste und bedeutungsvollste Embryonalform des Tierreiches ist. 1873 in „Anthropogenie" überraschte Haeckel durch eine Darstellung des ontogenetischen und phylogenetischen Werdeganges des Menschen und suchte damit die Anwendung seines Biogenetischen Grundgesetzes auf einen bestimmten Organismus zu beweisen. Welchen Sturm dieses Werk hervorrief, besonders von Seiten der Kirche, zeigt ein Ausspruch des Anatomen Kollmann:

„Im Mittelalter hätte man Haeckel wegen dieses Buches vor die Inquisition gefordert und ihn und seine Anthropogenie verbrannt."

Denn „die Anthropogenie" ist ein Attentat auf die Wahrheit der Offenbarung, auf die Grundsätze der Religion und auf die Bedingungen der Sittlichkeit. (Michaelis Bonn.)

Man muß sich die ungeheuren Gegensätze des 19. Jahrhunderts ins Gedächtnis rufen, um Haeckels Mut zur Wahrheit ganz würdigen zu können. Den drei Kriegserklärungen des Papstes gegen die Vernunft – (Dez. 1854) „Das Dogma der unbefleckten Empfängnis Marias", Dezember 1864 „der Modernisteneid" und Juli 1870, „die Unfehlbarkeit des Papstes") – standen Haeckels Erkenntnisse in Vorträgen und Büchern gegenüber. War er doch der erste deutsche Naturwissenschaftler, der offen das Christentum aus wissenschaftlichen Gründen als menschliche Erfindung bezw. Irrlehre verwarf und an dessen Stelle seine monistische Weltanschauung setzte:

„Durch die Vernunft allein können wir zur wahren Naturerkenntnis und zur Lösung der Welträtsel gelangen. Die Vernunft ist das höchste Gut des Menschen und derjenige Vorzug, der ihn allein von den Tieren wesentlich unterscheidet."

Im Elternhaus streng christlich erzogen, verlor Ernst Haeckel durch sein Forschen immer mehr den Glauben an einen außerweltlichen, persönlichen, lohnenden und strafenden Gott. Schon bei dem Tod seines Freundes Lachmann 1860 schrieb er an seine Braut:

„Da suche Weisheit in den Plänen der Vorsehung, wer es vermag. Ich bin dazu unfähig und gerate, je länger ich in diese Folgereihen von Gedanken mich vertiefe, immer tiefer in den absoluten Zweifel und Unglauben hinein... Mir ist nun einmal das Glauben an Tatsachen und Ideen, die von vornherein meinem Verstand und dem Zeugnis meiner Sinne geradezu ins Gesicht schlagen, unmöglich..."

Nahe an den Toren zur Gotterkenntnis Mathilde Ludendorffs sah er „das Göttliche im Walten des Lebens, in der Formenschönheit der Natur und in der Allmacht ihrer Gesetze". Sein Naturerleben führte ihn zum Glauben an das Göttliche und zur Ehrfurcht vor dem Ewigen in der Natur.

„Überall öffnet uns die Gottnatur eine unerschöpfliche Quelle... und die Ehrfurcht, mit der wir das wunderbare Wirken der Energie der bewegten Materie untersuchen, die Andacht, mit welcher wir die Geltung des allumfassenden Substanzgesetzes im Universum verehren — sie alle sind Bestandteile unseres Gemütsleben, die unter den Begriff der natürlichen Religion fallen."

Über die Jahrhunderte reichte er Giordano Bruno die Hand, der „im Namen der lächelnden Liebe" am 17. 2. 1600 in Rom verbrannt worden war:

„Ein Geist findet sich in allen Dingen und es ist kein Körper so klein, daß er nicht einen Teil der göttlichen Substanz in sich enthielte, wodurch er beseelt wird."

Durch Forschen und Sinnen wurde Ernst Haeckel der Begründer einer neuen Weltanschauung: Des Monismus (Pantheismus). Seine monistische Gottesidee sah Gottes Geist in allen Dingen, wie er auch die Summe aller Naturkräfte und aller Ätherschwingungen dem Göttlichen zuschrieb. So stand sein Monismus, der im Universum nur eine einzige Substanz, die Gott und Natur zugleich ist – Körper und Geist, Materie und Energie sind für sie untrennbar verbunden – in schroffem Gegensatz zu dem Dualismus der herrschenden Religionen, der das Universum in zwei verschiedene Substanzen – materielle Welt und immateriellen Gott – teilt. „Der intramundane (innerweltliche) Gott des Monismus führt zum Pantheismus, der extramundane Gott des Dualismus zum Theismus."

So sehr Haeckel einerseits ein Idealist war, so wenig konnte er sich trotz seines Ahnens des Göttlichen aus den engen Grenzen seines materialistischen Denkens befreien. Erkannte doch seine monistische Philosophie nur ein einziges Welträtsel an: Das Substanzproblem. Als oberstes, allumfassendes Naturgesetz galt ihm das Substanzgesetz als wahres und einziges Grundgesetz. Die bunte Mannigfaltigkeit aller Naturerscheinungen führte er auf natürliche mechanische Ursachen zurück. Auch die Seele und das Bewußtsein betrachtete er nur als Naturerscheinungen, die an ein bestimmtes materielles Substrat gebunden sind, wie auch das Gemüt nur eine verwickelte Tätigkeit des Gehirns sei. „Nur der Weltmechanismus allein gibt die präzise Erklärung für alle Naturerscheinungen und Gott ist die unbewußt schaffende Lebenskraft." Es gibt keinen persönlichen Gott, der die Welt regiert, lohnt und straft; eine unsterbliche Seele existiert nicht und der freie Wille des Menschen beruht auf

Täuschung, schrieb er in seinen „Welträtseln". Die Unvollkommenheit der Menschen, Tiere und Pflanzen erklärte sich Haeckel dadurch, daß die anorganische wie organische Natur immer in der Entwicklung, Veränderung und Umbildung begriffen sei und „die Urzeugung leugnen, hieße an übernatürliches Geschehen glauben".

Im Vorwort zur 1. Ausgabe seiner Welträtsel 1899 schreibt Haeckel:

„... meine Kenntnisse der wirklichen Natur und meine Vernunft zur Beurteilung ihres objektiven Wesens sind beschränkt ... Meine monistische Philosophie ist von Anfang bis zu Ende ehrlich, d. h. vollständiger Ausdruck der Überzeugung, welche ich durch vieljähriges Forschen in der Natur und durch unablässiges Nachdenken über den wahren Grund ihrer Erscheinungen erworben habe..."

Seine erste Stammbaumdarstellung brachte ihm die Anerkennung unter den Fachzoologen. Auf einer Zusammenkunft deutscher Naturforscher und Ärzte 1863 in Stettin legte er seine Deszendenztheorie zur Diskussion vor:

„Der Mensch als das höchstentwickelte Säugetier hat seine nächsten Verwandten in affenähnlichen Säugern zu suchen."

Damit bekannte sich Haeckel als erster deutscher Naturforscher zum Darwinismus. – Der beispiellose Fleiß seiner Schul- und Studentenjahre blieb sein ganzes Leben maßgebend. Doch seien nur die wichtigsten seiner Arbeiten, darunter viele durch seine Reisen in Europa, Afrika, Kleinasien, Canarische Inseln, auf Ceylon, Java usw. befruchtet, hier wiedergegeben:

1862 „Die Radiolarien"
66 „Generelle Morphologie"
68 „Natürliche Schöpfungsgeschichte"
74 „Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen"
75 „Die Gastrula"
87 „Grundriß einer allgemeinen Naturgeschichte"
99 „Die Welträtsel"
1900 „Kunstformen der Natur"
1904 „Lebenswunder"
1917 „Kristallseelen"

So stand am Ende des 19. Jahrhunderts die Überzeugung der Naturwissenschaft, „daß der ganze Weltprozeß nach ewigen, großen Gesetzen verläuft, die in der Natur der Dinge selbst begründet sind und daß der höchste Begriff „Gott" in diesen selbst liegt, dem traditionellen Kirchenglauben gegenüber, der dualistischen Schöpfungslehre, daß ein außerweltlicher, persönlicher Gott die Welt erschaffen habe und regiere". Welche Gefahr hier für die christlichen Kirchen heraufzog, hatten diese früh erkannt. Trotz aller unüberbrückbaren Gegensätze waren sie sich einig in der Abwehr dieser neuen Weltanschauung. Da Haeckels „Natürliche Schöpfungsgeschichte" oder die „Welträtsel" nicht zu widerlegen waren, griff man zu einem der gemeinsten Mittel, um ihn lächerlich zu machen: Man verwarf seine Arbeiten als „wertlose und irreführende Dilettantenmach-

werke" und stellte seine embryologischen Darstellungen und die sie erläuternden Abbildungen als „verwerfliche Fälschungen der Wissenschaft" hin, denn die Embryonen der Wirbeltiere, vor allem der Säugetiere, stellten die wichtigsten Beweise seiner Stammesgeschichte dar.

Ernst Haeckel ist lange tot, doch die Kirche denkt in Jahrhunderten. So konnte es geschehen, daß die Universität Jena, an der Ernst Haeckel fast fünfzig Jahre lehrte, seiner nicht eines Wortes Erwähnung tat, weder in Wort noch in Schrift.

Welche Bedeutung Ernst Haeckels Entdeckungen und Erkenntnisse auch für die Nachwelt hatten, so darf man doch nicht die Augen vor seinen Irrtümern schließen und er selbst sagt einmal in seinem Sinnen:

„Ich behalte immer das unbefriedigende Gefühl, daß ein großer Faktor in der Weltordnung, eine Ursache der Entwicklung, uns noch ganz unbekannt ist. Das kann mich aber nicht bestimmen, die Einheit der Natur und die Geltung der mechanischen Kausalität für alle Erscheinungen aufzugeben."

Und wenn er auch sich zum Pantheismus bekennt, so sagt er doch offen und freimütig:

„Wir sind unfähig, das innerste Wesen dieser realen Welt,

— „Das Ding an sich" — zu erkennen ..."

So wollen wir Abschied nehmen von einem großen Deutschen, der durch seinen kompromißlosen Mut und Liebe zur Wahrheit, durch seine Sehnsucht nach dem Schönen und Guten doch seinem innersten Wesen nach ein Gottsucher so ganz nach unserem Herzen war, mit den Worten seines Freundes Eucken:

„Er hat seine Seele an sein Werk gesetzt, schon das genügt, sein Streben hochzuschätzen."

B 4157 DX



DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 14 23. 7. 1980 20. Jahr

Inhalts-Übersicht

Friedrich Wilhelm Hegels Philosophie und ihre Bedeutung für die Gegenwart

Von Peter Hansen

1. Die Hegelsche Philosophie

Kein deutscher Philosoph hat so stark gewirkt wie Hegel im 19. Jahrhundert. Er wurde zu einer Macht im geistigen Leben Deutschlands und der Welt, wie es kaum Kant gewesen war. Sein Einfluß ist auch in der Gegenwart noch ungebrochen. Wir wollen uns daher einmal seiner Philosophie zuwenden. Nach Hegel ist die gesamte Wirklichkeit, sei es ein Baum oder ein Vogel, ein Gesetz oder eine Sonate von Beethoven, Ausdruck eines allumfassenden vernünftigen Weltgeistes, den Hegel auch als Gott bezeichnet. Hierbei ist jedoch eines wesentlich: Die Wirklichkeit ist nicht überall gleich gottdurchdrungen, sondern Gott offenbart sich in den einzelnen Erscheinungen in unterschiedlicher Stärke. So erstrahlt er vor Beginn des Weltallwerdens in wundersamer Schönheit. Hegel schreibt:

„So ist die erste göttliche Geschichte außer der Welt, raumlos außer der Endlichkeit, Gott wie er an und für sich ist.“[1]

Gott können wir nach Hegel mit der Vernunft gleichsetzen. Die Aufgabe der Vernunft ist es aber zu denken, woraus folgt, daß das Wesen Gottes im Denken besteht. Doch wodurch wird Gott veranlaßt, das Reich der Gedanken zu verlassen, um in Erscheinung zu treten? Nach Hegel ist das die Folge eines kosmischen, allumfassenden

---

[1]) Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Dritter Teil.

Gesetzes, das er in Anlehnung an Fichte als Dialektik bezeichnet. Ohne auf die Dialektik näher einzugehen, können wir sagen, daß sie es ist, die allen Wandel im Weltall bewirkt. Diesem dialektischen Gesetz ist auch Gott unterworfen. Hierdurch wird gesichert, daß Gott zur Erkenntnis gelangt, jenseits der Erscheinung zu sein. Das ist der Anlaß für ihn, sich mit dem Diesseits der Erscheinungswelt zu verweben.

Hegel begründet das etwa so: Wir können die Mutter nicht ohne den Vater denken, ebensowenig läßt sich das „Jenseits der Erscheinung“ ohne das „Diesseits der Erscheinung“ denken. Damit beginnt die „göttliche Geschichte als real in der Welt“. Gott ist seiner Natur nach zwar jenseits der Erscheinung (These), doch wenn er sich jetzt dem Raume verwebt, dann gerät er in einen gewaltigen Gegensatz zu seiner wahren Natur (Antithese). Hierdurch entsteht eine Spannung, die erst mit Beginn der menschlichen Geschichte gemildert und mit fortschreitender Zivilisations- und Kulturentwicklung aufgehoben wird (Synthese).

Daher offenbart die Menschheitsgeschichte nach Hegel Gott immer deutlicher und klarer, wie das folgende Beispiel zeigen soll:

Bei den asiatisch-orientalischen Völkern ist nur der Herrscher frei und gottnah, aber die Untertanen leben noch in arger Finsternis. Bei den Griechen und Römern ist bereits die politische Führungsschicht frei und gottnah, während allerdings die überwältigende Mehrzahl der Bevölkerung in gottferner Knechtschaft lebt. Erst bei den Germanen des 19. Jahrhunderts sind alle Menschen frei und gottgeeint: der Staat ist vollkommen und Gott ist am Ziel. Der langsame Gang Gottes durch die Weltgeschichte führt nämlich nach Hegel zu einer allmählichen Veredlung des Staates, des Rechtes, der Sittlichkeit, der Religion, der Kunst und der Wissenschaft. Will ein junger Mensch zur Erkenntnis Gottes — zum absoluten Wissen — gelangen, so muß er diese Entwicklung im Geiste nachvollziehen.

2. Hegel und die Folgen

Hegels Philosophie ist für alle jene Menschen hervorragend geeignet, die der Auffassung sind, die Geschichte strebe einem idealen Endzustand entgegen, einer goldenen „Zeit, wo das Rechte, das Gute wird siegen“ (Schiller). Hegel war zwar der Meinung, bereits zu seinen

Lebzeiten wäre dieses göttliche Ziel in Preußen verwirklicht worden, doch das glaubt heute kein Mensch mehr, wohl aber gibt es viele Menschen, die das „Reich Gottes“ (Augustinus), das „messianische Reich“ (Judentum) oder die „kommunistische Gemeinschaft“ (Marx) für die Zukunft voraussagen. Sie können sich alle auf Hegel berufen. Sogar seine dialektische Methode läßt sich hervorragend von ihnen benutzen. Der weltgeschichtliche Fortschritt, so hatte Hegel gelehrt, kommt durch den Kampf der Gegensätze zustande. Bei Augustinus kämpfen die „Gerechten“ gegen die von „Gott Abgewandten“, bei Marx die „Proletarier“ gegen die „Kapitalisten“, in der jüdischen Religion steht das von Gott auserwählte Volk den anderen Völkern gegenüber. Es ist das von Gott durchdrungenste und hat die Aufgabe, alle Auseinandersetzungen der Menschheit in einer Synthese auszugleichen. Nun ist es sehr überraschend, daß nach Hegel ausgerechnet der Tummelplatz so vieler Verbrechen, nämlich die Geschichte, Gott offenbaren soll und in dieser Aufgabe die Natur weit überragt. Hegel gibt hier folgende Antwort:

„Worüber sollte sich der Philosoph wundern? Die Zuchtlosigkeit wird bald das Bedürfnis nach einer starken Regierung wecken. Der Krieg kann nicht ewig sein; bald wird die Sehnsucht nach dem Frieden wach ... Jedes Extrem schlägt über kurz oder lang in sein Gegenteil um. Selbst die Bosheit muß dazu dienen, das Gute zu fördern.[2])

Auch der Gang Gottes durch die Weltgeschichte erfolgt dialektisch, das heißt in Gegensätzen, die sich in Mord, Krieg und Revolutionen entladen. Zur Verdeutlichung wollen wir die Hegelsche Methode einmal auf die letzten hundert Jahre unserer Geschichte anwenden:

Damals verkörperte Bismarck mit der „These“, daß Deutschland geeinigt werden solle, den „fortschrittlichen“ Teil der Menschheit; die „Antithese“ wurde vom französischen Kaiserreich vertreten. Diese Spannungen führten zum deutsch-französischen Krieg und damit zur Einigung Deutschlands. Diese „Synthese“ war zwar ein „historischer Fortschritt“, jedoch ein unvollständiger, denn Deutschland stand noch nicht gänzlich unter überstaatlicher Kontrolle. Nach der dialektischen Methode wird jetzt diese „Synthese“ zu einer neuen „These“ und ruft eine „Antithese“ hervor, die von den antideutschen Mächten: dem

---

[2]) A. Heußner, Die philosophischen Weltanschauungen, 2. Auflage, Göttingen 1912, Seite 181.

Papst, der Freimaurerei und der englisch-amerikanischen Geldmacht usw. vertreten wird. Diesmal entladen sich die Gegensätze im ersten Weltkrieg, der zur Schwächung Deutschlands führte, aber auch das Nationalbewußtsein der Deutschen entflammte. Auch dieses Ergebnis (Synthese) erweist sich bei tieferer Betrachtung als fortschrittlich, denn es führte dazu, daß Hitler an die Macht kam. Hierdurch entstand die neue These. Wer diesmal die Antithese verkörperte ist bekannt, ebenso die Synthese, die zur Zerstörung Deutschlands und des deutschen Volkes führte, um andererseits die überstaatlichen Mächte zu stärken. Damit ist die historische Mission Deutschlands — und auch Europas — im wesentlichen beendet; der Weltgeist (Gott) befindet sich seitdem bei den außereuropäischen Mächten, die fortan den Fortschritt verkörpern, nämlich in der Sowjetunion und den Vereinigten Staaten.

3. Hegels philosophische Irrtümer

Hegel lehnt von vornherein jede Untersuchung unseres Erkenntnisvermögens als Betrug ab[3]). Durch diesen Trick gelingt es ihm, Kant aus dem Weg zu gehen, ohne ihn zu widerlegen. Selbstverständlich verwirft er die Kantische Lehre vom Unterschied zwischen der „Erscheinung" und dem „Ding an sich". Während Kant über das „Ding an sich", das Göttliche, schweigt, weiß Hegel ganz genau, womit Gott vor der Erschaffung der Welt beschäftigt gewesen war: er macht ihn zur Denkmaschine, die dialektischen Gesetzen folgt. Mit der gleichen Unbekümmertheit bestimmt Hegel a priori, also „aus dem hohlen Bauch" heraus, die Zahl der Planeten — natürlich falsch — und „beweist" philosophisch — 114 Jahre nach Newton — ‚welchen Naturgesetzen die Bewegung der Planeten zu folgen habe, und schwätzt über Elektrizität, Wärme und Gravitation wie ein Frosch über das Fliegen. Während Hegel einerseits durch seine erbaulichen Märchen Gott wie einen Stuhl aus der Erscheinungswelt behandelt, vergöttlicht er andererseits die Erscheinungswelt, wobei er bezeichnenderweise die Natur, dieses Wunder Gottes, abwertet und sich ausgerechnet auf die Geschichte stürzt, die nach Mathilde Ludendorff Gott am tiefsten verhüllt. „Vernunft", so schreibt sie, „denkt nach den gleichen Ge-

[3]) Hegel: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/M—Berlin—Wien, Ullstein Verlag, 1973, S. 57.

setzen, und wenn sie über das Göttliche zu denken wagt, wird sie stets ... zu den gleichen Irrtümern hingelangen. Immer ordnet sie da das Göttliche den Formen aller Erscheinung ein ... Immer will sie (die Gottheit) die Völker und ihr Schicksal dann lenken. Immer will sie dann auch ‚vernünftig' lenken, und jeder Schicksalsschlag und jedes Glück muß dann ‚Sinn und Verstand' für ... die Völker haben. Dann ist aber die gleiche Richtung in die Irrtümer hinein schon gegeben."[4]) Welche Frechheit gehört doch dazu die Verbrechen der Weltgeschichte als „List" Gottes zu verharmlosen, wie Hegel es tut. Was muß das für ein Gott sein, der es nötig hat, durch ein Meer von Blut zu waten, um sein göttliches Ziel verwirklichen zu können. Vielleicht ahnt der Leser jetzt, wie berechtigt die gallige Kritik Schopenhauers an Hegel ist, dem er einen „verdummenden, man könnte sagen pestilenzialischen Einfluß" zugeschrieben hat.

Und was soll man von einem „Philosophen" nach Kant halten, der ernsthaft behauptet, mit fortschreitender Geschichte werden die Menschen und alle ihre Einrichtungen immer vollkommener. Hegel übersieht die alte chinesische Weisheit, wonach man Flüsse und Berge ändern kann, nicht aber den Menschen, dessen Unvollkommenheit nach Mathilde Ludendorff einen tiefen philosophischen Sinn hat. Die Philosophin schreibt über diese flache Forschrittsgläubigkeit:

„Nirgends hören wir so viel von dem ‚herrlichen Aufstieg', dem ‚Fortschritt' der Menschheit im allgemeinen und der eigenen Leistung im besonderen reden, als hier im Totenreich."[5])

Doch die philosophische Betrachtung über Hegel ist unvollständig ohne eine psychologische Ergänzung.

In einer wesentlichen Lebensfrage des Volkes vertritt Hegel zwei gänzlich unterschiedliche Auffassungen. 1806 schreibt er an Niethammer:

„Wie ich es schon früher tat, so wünschen nun alle der französischen Armee Glück."[6])

Nach der Niederlage der Franzosen in den Befreiungskriegen setzt sich Hegel plötzlich für die Volkserhaltung ein:

„Nun, ... da die deutsche Nation sich aus dem Gröbsten herausgehauen, da sie ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Le-

---

[4]) Das Gottlied der Völker, S. 347.

[5]) Selbstschöpfung, S. 147. [6]) Hegel: Phänomenologie, S. 644.

bens (!) gerettet hat, so dürfen wir hoffen, daß ... auch die Kirche sich emporhebe."[7])

Die gleiche Anpassungsfähigkeit beobachtet auch Treitschke. Er schreibt über Hegel:

„In den letzten Jahren schloß er sich eng an die Regierung an und benutzte unbedenklich" (deren) „Gunst ..., um seine wissenschaftlichen Gegner zu beseitigen."[8])

Der unverdauliche Stil der Hegelschen Schriften, der in linken Kreisen noch heute so modern ist[9]), zeugt meiner Meinung nach mehr von geistiger Verworrenheit als von Tiefe. Daher ist es lächerlich, wenn Hegels englischer Anhänger Stirling schreibt:

„Die Philosophie Hegels war ... von solcher Tiefe, daß es größtenteils ganz unmöglich war, sie zu verstehen."[10])

Diesem philosophischen Stil, der nur so „dunkelt und funkelt", entspricht die Vortragsweise des Dozenten Hegel. Sein Schüler Hotho schreibt:

„Abgespannt, grämlich saß er mit niedergebücktem Kopf in sich zusammengefallen da und blätterte und suchte immerfort sprechend in den langen Folioheften ... das stete Räuspern und Husten störte allen Fluß der Rede, jeder Satz stand vereinzelt da und kam mit Anstrengung zerstückt und durcheinandergeworfen heraus; jedes Wort, jede Silbe löste sich nur widerwillig los, um von der metalleeren Stimme ... einen wundersam gründlichen Nachdruck zu erhalten."[11])

„Eine Kunst", so schreibt Schopenhauer, „hat dieser Hegel wirklich verstanden, nämlich die, die Deutschen bei der Nase zu führen. Das ist aber keine große."

Hegels Stern wäre daher längst untergegangen, wenn es ihm nicht gelungen wäre, die jüdisch-christliche Hoffnung auf ein vollkommenes Gottesreich mit seiner Philosophie einzufangen und den Weg zu diesem Ziel als göttliches Wirken zu deuten.

---

7) Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Frankfurt am Main, 1975, Suhrkamp Verlag, S. II.

8) Zitiert bei Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde 2, 1977, S. 36 H. Ausdrucksweise." Vergleiche: Härtle, Die falschen Propheten, 1973, S. 42.

9) Von Marx stammt der Ausspruch: „Ich kokettierte mit der Hegel eigentümlichen

10) Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde 2, S. 36.

11) Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III, S. 531.

B 20513 D

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 3 9.2.1996 36. Jahr

Inhaltsübersicht

Begegnungen

Von Hans Kopp

Da steht sie ja wieder an der Brücke: meine gute Bekannte, an deren Haus mich jeden Tag der Spaziergang vorbeiführt, gleich gegenüber dem *„Königreichssaal der Zeugen Jehovas"*. Heute war der Schnee tief und der Gang im Wald eigentlich anstrengend, es gab kaum Unterhaltung, nur wenige Hunde mit ihren Herrchen und Frauchen.

Nun die Bekannte: hie und da rafft sie sich auf und stellt sich mit ihrem *„Wachtturm"* vor der Brust an das Brückengeländer. Wir unterhalten uns. Ich bewundere sie, daß sie bei solchem Wetter wieder einmal hier steht. Aber ich nahm ihr nie einen *„Wachtturm"* ab. Und sie drängt auch nie einen auf. Aber heute fingert sie aus ihrem Paket eine Schrift heraus und sagt, daß es doch furchtbar sei heutzutage mit der Jugend und dem Schulbetrieb, besonders – natürlich – in Amerika, und diese Schrift *„Erwachet!"* beschäftigt sich mit der Erziehungsfrage: *„Schule in der Krise"*.

Daheim blättere ich ein bißchen drin herum: Der bekannte kühle Stil der *„Zeugen"* – die ja nun bei uns auch als Kirche gelten – und mit den völlig auf *„Zeugen"* getrimmten Gestalten. Wie einheitlich ist doch die Welt hier: eine glückliche Welt, die jede Regung mit einem Bibelwort begleiten, beurteilen, verurteilen kann.

Und daheim liegt die Fernsehzeitung für die nächste Woche, bzw. *„Das aktuelle TV-Magazin mit ShowView"*. Naja, irgendwas müssen wir ja haben, um das Programm einsehen zu können. Aber diesmal – vor Weihnachten – liegt ein Heft bei *„Evangelisches Magazin für Bayern: ‚aufgeschlossen'"*. War da nicht eben ein ähnliches Heft? Ja, die *„Zeugen-Broschüre"*! Nun sinds andere Christen. Und sie haben auch gleich auf ihrer Seite die großen Werbeköpfe, daß man sieht, wer in der evang. Kirche ist: Da ist Günter Strack, der Schauspieler, den man allerdings vom Bildschirm her anders in Erinnerung hat. Er ist halt alt geworden. Dafür lacht die Renate Schmidt, die Zugkraft der bay. SPD, und sie bekennt, daß sie *„in die evang. Kirche wieder eingetreten ist, um sie in schwerer Zeit zu unterstützen und ein Zeichen zu setzen"*. Auch der bay. Finanzminister will die *„Volkskirche"* durch seine Kirchensteuerzahlung mit *„erhalten"*.

Es kommt einem alles so bekannt vor. Selbst wenn ich in dem Philosophen Hegel weiterlese, bei dem ich gerade etwas suche, schaut schon wieder eine Glaubensgemeinschaft heraus, bzw. setzt Hegel mit seinem Christentum ein Hin und Her, so daß ihn die einen als Christ begrüßen, die an-

deren als Christenfeind verurteilen und die dritten ihn schlechthin einen *„Mitläufer"* schimpfen.

Bei dem Gerangel, wer in Berlin den Lehrstuhl für spekulative Philosophie erhalten sollte, erhielt dann doch Hegel die Stelle und begann dort im Oktober 1818 mit seinen Vorlesungen. Aber er hatte seine Feinde. Und Hegel wußte auch selbst auszuteilen. Bezeichnend ist, was ein Philosoph J. F. Fries einem Freund am 16. Jan. 1821 schreibt:

„Hegels metaphysischer Pilz ist ja nicht in den Gärten der Wissenschaft, sondern auf dem Misthaufen der Kriecherei aufgewachsen. Bis 1813 hatte seine Metaphysik die Franzosen, dann wurde sie königlich-württembergisch und jetzt küßt sie dem Herrn von Kamptz die Karbatsche … Wissenschaftlicher Ernst wird gegen diesen Propheten unter den Bütteln nicht die rechte Waffe sein."

Ein Schüler Hegels, Richard Rothe, der ihm auch von Heidelberg nach Berlin gefolgt ist, bemängelt an ihm, *„daß es keinen größeren Mißgriff geben kann, als die Philosophie in die Religion zu tragen, und selbst in die Theologie"*.

Dann wieder ist Niebuhr wider seinen Willen gezwungen, als Rektor ihn vor den Denunziationen des Privatdozenten v. Keyserling wegen *„Irreligiosität"* zu schützen.

Alexander v. Humboldt bemängelt an Hegel, daß er das *„historische Christentum in die Philosophie eingeschwärzt"* habe.

Der alte Goethe, der Hegel sehr gut kannte, schreibt noch in seinem letzten Lebensjahr (Hegel starb im Nov. 1831 plötzlich an der Cholera, Goethe starb im März 1832) an Zelter anläßlich der Überreichung einer Hegelmedaille am 27. Feb. 1832.

Die Vorgeschichte: *„Am Ende des Jahres (1830) hatten die Studierenden eine goldene Medaille auf Hegel schlagen lassen, mit seinem Bildnis. Hegel überbringt sogleich an Zelter ein für Goethe bestimmtes Exemplar; doch dauert es bis zum 17. Mai 1831, bis Zelter eine Gelegenheit zur Übersendung findet. In seiner Antwort vom 1. Juni rühmt Goethe: ‚Das löbliche Profil der Medaille ist in jedem Sinne gut geraten'; aber ‚die Rückseite scheint einen Abgrund zu eröffnen, den ich bei meinem Fortschreiten ins ewige Leben immer links gelassen habe'."*

Diese geheimnisvollen Andeutungen werden erst klar in dem Brief v. 27. Feb. 1832, wo Goethe nochmals auf die Medaille zurückkommt. Hegel war ja inzwischen gestorben. *„… wie sehr mir die Rückseite von Hegels Medaille mißfällt. Man weiß gar nicht, was es heißen soll. Daß ich das Kreuz als*

Mensch und als Dichter zu ehren und zu schmücken weiß, hab' ich in meinen Stanzen bewiesen; aber daß ein Philosoph durch einen Umweg über die Ur- und Ungründe des Wesens und Nicht-Wesens, seine Schüler zu dieser Kontignation (Berührung, Verbindung?) hinführt, will mir nicht behagen. Das kann man wohlfeiler haben und besser aussprechen. "(nach K. Fischer *„Hegels Leben – Werke und Lehre"* 1911 Neuauflage Darmstadt 1976; Anm. ab S. 1212)

Ja, da haben wir das Kreuz, das dieser Tage die bayerische Regierung wieder zu einem Muß in den Schulklassen befohlen hat, wo es bisher ohne besondere Beachtung seit eh und je hing, auch in der sog. Nazizeit, wo es Nachgeborene gern verfolgt sehen möchten. Aber jetzt, da wird jedes Kind mit andern Augen hinschauen, und so hat man es zum casus belli gemacht.

Aber Hegel hin und her, die Zeugen hin und her, evang. Kirche mit ihrer Steuer hin und her: es sind alles Begegnungen. Und wir könnten sie noch fortsetzen. Denn seit angeblich fast 2000 Jahren beschäftigt sich ein Teil der Menschheit mit diesem Jesus am Kreuz und seinem Für und Wider.

Es ist ein Rätsel, warum eine solche Gestalt, die so vielen gar nichts gibt und bei der sie fragen *„Was ist denn da dran?"*, überhaupt entstanden ist und wo der Punkt liegt, der die Entstehung einer solchen Gestalt ermöglichte, ja erzwang.

Wenn wir schon bei Hegel sind, dem diese Kungelei mit oder ohne Christentum in seiner Philosophie vorgeworfen wird, so hat dieser schon in seiner Frankfurter Zeit, also als Dreißigjähriger, *„in seiner tiefsinnigen, sprachlich etwas gehemmten und unflüssigen Art"* (K. Fischer S. 49) die Entstehung des Christentums und der Gestalt Jesu auf den Punkt gebracht:

„Man muß sich den historischen Weltzustand wohl vergegenwärtigen, aus welchem die Person Christi hervorgeht. Das römische Weltreich, schon in der Gestalt der Alleinherrschaft, hat die lebendigen Individualitäten der Völker zerschlagen; das Allgemeine ist ohne lebendige, individuelle Gliederung, das Einzelne und Vereinzelte ist ohne Erfüllung: jenes ist unlebendig, dieses ist unversöhnt, die Welt ist öde und langweilig; die einzige Offenbarung Gottes in der Welt ist das religiöse Bewußtsein dieses Menschen, den die Welt verstößt und verachtet, mit allen Leiden überhäuft, den schmach- und qualvollsten Tod sterben läßt. Was in den Augen der Welt das Schmählichste und Entehrendste ist, der Galgen, wird als Kreuz das Symbol des christlichen Glaubens, das Bezeichnendste, gleichsam das Signal seines Charakters ... So ist Christus, da in ihm der alleinige Gott sein Wesen dartut und offenbart, ‚der Nationalgott der

Menschheit'."(K. Fischer S. 52)

Diese, von dem Hegelschüler Rosenkranz zusammenfassenden Worte, klingen ganz *„logisch"*, erscheinen uns aber nicht in der Frage erschöpfend, wenn auch ihres Volksgott beraubte Völker sich einem Weltgott hingeben können und es auch geschichtliche Wirklichkeit ist. Sein eigenes Volk hat allerdings ein Nein gesagt zu dieser Geistesabfolge, die nur zwingend wurde, wo ein Imperium über versklavte Völker herrscht.

Und was an dieser Abfolge fehlerhaft bleibt, daß ja das Christentum erst lange nach dem legendären Leben ihres Stifters anfing, Weltreligion zu werden, und zwar gerade mit den Mitteln und Zuständen, die Hegel als seinen Entstehungsgrund anführt: wieder mit imperialen Mitteln. Die Neubekehrten werden nicht Christen wie angeblich das Christentum entstand, nämlich aus dem Überdruß an einem toten Imperium, sondern gerade umgekehrt in der Unterordnung an ein Imperium des Gottes, der aus der Ablehnung toter imperialer Gewalt entstanden sein soll.

Daraus entspringt nun allerdings auch das Verlangen nach *„Erlösung"* von diesem imperialen Liebesgott, der die staatliche Kommandierung bis ins letzte Schulzimmer braucht und die Ermunterung zur *„Bekehrung"* von der letzten marxistischen Parteivorsitzenden.

Mathilde Ludendorff hatte 1931 ein Buch erscheinen lassen *„Erlösung von Jesu Christo"*. Erich Ludendorff hat im Vorspruch dazu gesagt:

„Von der Verbreitung des Inhaltes dieses Werkes hängt die Befreiung des einzelnen Deutschen, des Deutschen Volkes und aller Völker ab."

Es ist ein umfangreiches Buch von 370 S. und setzt Menschen voraus, die im Christentum, bes. im prot. Bibelchristentum aufgewachsen sind, aber selbst der dem Christentum Entfremdete muß zugeben, daß die Bibelsprüche immer mal irgendwo in der Öffentlichkeit durchtönen, ganz abgesehen von den eingangs erwähnten christlichen Gruppierungen. So ist z. B. bei den Zeugen Jehovas jeder Mucks des täglichen Lebens an Bibelstellen zu beurteilen, etwa die Frage, ob man in eine Disko gehen soll: Jakobus 3:15, 1. Korinther 10:14, 1. Joh. 5:21, 3. Mose 19:31 usw.

Aber das *„Wort"* ist gar nicht der erste Anstoß, den jemand am Christentum nehmen wird, denn auch hier zeigt sich, daß Abneigung im vorsprachlichen Raum erfolgt. Und so ruft jener junge Mann, der sein Leben in sektenwirksamer Art zielbewußt auf einen Opfertod hin aufbaut, schon Abneigung hervor, ohne daß man seine aus vielfältigen Quellen zusammengestellten Worte hört.

Wir haben zu viele gesehen und erlebt, die auch in den Tod gingen und

standhaft bis zuletzt waren und ohne viel Aufhebens, als daß uns das Hin und Her der Evangelisten mit ihrer Mustergestalt beeindruckt. Daran ändert auch die Umdichtung der Gestalt in der europäischen Kultur, besonders in der Kunst, nichts.

Aber auch Einzelworte sind uns Beweis der völligen Fremdheit und Achtungsarmut der Grundgestalt des Christentums.

Einige Beispiele aus dem Werk Mathilde Ludendorffs:

„Matthäus 5: ‚39. Ich aber sage euch: daß ihr nicht widerstreben sollt dem Übel'" (S. 280)

Lukas 14: ‚26. So jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern auch dazu sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger sein.' (S. 268)

Matthäus 23: ‚12. Denn, wer sich selbst erhöht, der wird erniedrigt, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht.' (S. 270)"

Man kommt ganz in die Gemeinschaft der „*Verrückten*" und der Nachläufer von „*Heilbringern*", wie sie unsere Fernsehkrimis gern gegen Mitternacht ausstrahlen, wenn man liest:

„Matthäus 19: ‚29. Und wer verläßt Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Äcker, um meines Namens willens, der wird's hundertfältig nehmen und das Leben ererben.' (S. 290)"

Wer möchte einem solchen Heilbringer begegnen!

Im Schlußwort zum Werk „*Erlösung*" führt Erich Ludendorff einen Gedanken aus, der dem Christentum gerade das nachsagt, was ihm Hegel als Grundursache seiner Existenz beweist:

„Das Christentum hat, wie meine Frau vorstehend so überzeugend nachgewiesen hat, unsere Einzelseele, die Seele des Deutschen Volkes, ja aller Völker, in welche auch immer es dringt, zerschlagen und den Menschen die Erfüllung ihrer göttlichen Aufgabe erschwert. Es hat an Stelle freier Menschen und freier Völker die Organisation der Christenheit geschaffen, die den einzelnen Menschen und den Völkern die Arteigenheit nimmt und sie vergewaltigt." (S. 367)

Echtes Schaffen bildet sich nicht als ein Niederschlag des Durchschnitts, sondern es zieht seine Hauptkraft aus der eigenen Seele und aus den geistigen Zusammenhängen des Lebens. Es hat einen unablässigen Kampf gegen den stumpfen und trägen, oft neidischen und bösartigen Durchschnitt zu führen. Rudolf Eucken, 1920

B 4157 D

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 1 9. 1. 1978 18. Jahr

Inhalts-Übersicht

Die Verletzung des Sittengesetzes

Von Dietrich Cornelius

Das Sittengesetz in seiner einfachsten Form: „Du darfst nichts tun, was du selbst nicht erleiden möchtest!", führt Mathilde Ludendorff in „Triumph des Unsterblichkeitswillens" an (S. 227, Ausg. 1973).

Es ist ein Vernunftgesetz. Kant, der diesen Satz als seinen Fund ansieht, glaubt mit ihm ein formales Gesetz ohne jeden Inhalt aufgestellt zu haben. Er nennt es den kategorischen Imperativ und verdeutlicht damit seinen Pflichtbegriff. Stillschweigend setzt er aber eine Gemeinschaft voraus, denn das Erleiden, das man nicht verursachen soll, bzw. selbst nicht erfahren will, ist ohne eine Gemeinschaft nicht denkbar. Doch sagt Kant nicht, welche Gemeinschaft er meint — und er meint auch keine ausdrücklich, d. h. sein Pflichtbegriff bleibt letztlich doch inhaltsleer. In diesem Fall ist Kant der reine Aufklärer, und es ist nicht verwunderlich, daß sich auf ihn alle „Kinder der Aufklärung" beziehen — wie selbst unser derzeitiger Bundeskanzler Schmidt. (Er schrieb das Vorwort zu einem kürzlich im Dietz-Verlag erschienenen Sammelband „Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie", der aufzeigt, wie sich die Sozialdemokratie vom Neomarxismus befreien will und an Kant und Popper sich anzulehnen versucht.)

Kants Pflichtgefühl ist also brauchbar für jedermann und läßt jedem freie Hand, sich seinen Inhalt zu bestimmen.

Hegel hat der Pflichtbegriff Kants wegen seines mangelnden Inhalts gestört.

Zwanzig Jahre nach Erscheinen der Vernunftkritik Kants gründeten Schelling und Hegel im Jahre 1801 das „Kritische Journal der Philosophie".

Hegel war damals 31 Jahre alt und verehrte Kant, aber in den Aufsätzen des Journals verurteilte er scharf Kants Sittengesetz. Es sage nicht, *was*, sondern *wie* gewollt wird, deshalb sei es *leer*. Es sagt nicht, was unter allen Umständen zu tun und wollen ist, sondern was nicht; es ist nicht positiv, sondern „negativ absolut", ganz unbestimmt oder „unendlich". Das Sittengesetz muß seinem Wesen nach absolut und positiv sein: darum ist das Kantische Sittengesetz nicht sittlich.

Der Aufsatz, in dem Hegel seine Gedanken darstellt, stammt aus dem Sommer 1802 und lautet: „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften."

Wie Hegel über das Sittengesetz dachte, ist in der Mitte der Abhandlung zu finden, welche Hegel selbst „die Philosophie der Sittlichkeit" genannt hat. Darin finden sich folgende Sätze:

„Wir bemerken hier auch eine Andeutung der Sprache, daß es nämlich in der Natur der absoluten Sittlichkeit ist, ein Allgemeines oder S i t t e n zu sein, daß also das griechische Wort, welches Sittlichkeit bezeichnet, und das deutsche diese ihre Natur vortrefflich ausdrücken ... Sie kann sich vors erste nicht im Einzelnen ausdrücken, wenn sie nicht seine Seele ist, und sie ist es nur, insofern sie ein Allgemeines und der reine Geist eines Volkes ist. Das Positive ist der Natur nach eher als das Negative, oder, wie Aristoteles es sagt: ‚Das Volk ist eher der Natur nach als der Einzelne' ... sittlich sei den Sitten seines Landes gemäß zu leben."

Hegel lehnt sich mit seiner Sittlichkeitsforderung an die Alten an, die sich keine von der Volksgemeinschaft unabhängige Sittlichkeit des Einzelnen denken konnten.

Ein solches Denken kam erst mit dem Christentum auf.

Um die Philosophie der Sittlichkeit zu begründen, „setzen wir", sagt Hegel, „das Positive voraus, daß die absolute sittliche Totalität nichts anderes als ein Volk ist, und das absolute Sittliche nichts anderes zu seiner Bedingung und Materie hat, als ‚deinem Volke angehören'."

Auch später noch, in seiner „Logik", vertritt Hegel die gleichen Gedanken, wenn er bei Betrachtung des Verhältnisses des Ganzen und der Teile daran erinnert: Gilt der Staat als Vaterland, so werden die Einzelnen in und aus ihm geboren; er ist das Ganze, das den Teilen vorhergeht. Gilt der Staat als Notstand, als Sicherheitsanstalt, so gehen ihm die Individuen voraus und machen den Staat durch den Vertrag. Jenes ist die o r g a n i s c h e, dieses die m e c h a n i s c h e Staatsidee.

Wir sehen, daß Hegel hier zwischen der westlichen, aufklärerischen Vertragsauffassung vom Staat und der deutschen, vom Blut und der Abstammung hergeleiteten Volksidee als Grundlage des Staates deutlich unterscheidet.

Aber so ganz zufrieden kann man auch mit der Auffassung Hegels nicht sein. Sie erscheint etwas wie Vergewaltigung des Menschen; denn man fragt sich unwillkürlich: sind denn dann alle Menschen, die nicht volksbewußt sind, unsittlich, schlecht, unmoralisch, dem Wunsch zum Guten entgegen?

Wenn Kants Pflichtbegriff zu inhaltsleer war, so läßt Hegels Sittlichkeitsforderung dem freien Entscheid des Menschen keinen Platz, und man

kann verstehen, warum totalitäre Systeme, wie die von Marx ausgehenden, sich Hegel zurechtmachen konnten.

Mathilde Ludendorff ist von beiden Gegensätzen auf die unantastbare Moral zurückgekehrt.

Allerdings, auf den ersten Blick vermutet man, sie gebe Hegel vollständig recht.

Im „Triumph“ z. B. schreibt sie: „So weit auch dies Sittengesetz allmählich in seinem Schutz des Eigentums, des Daseins usw., der Sippen- und Volkserhaltung ausgebaut wurde, so erhebt sich doch der Mensch durch die Erfüllung niemals über den moralischen Nullpunkt, während die Nichterfüllung, die Übertretung Unmoral ist.“ (ebd. S. 251).

Und in ihrem Werk „Die Volksseele und ihre Machtgestalter“ ergänzt sie: „Des Volkes Leben hat göttlichen Sinn. Seine Erhaltung ist sittliche Aufgabe des einzelnen Volkskindes . . .“ (S. 314, Ausg. 1955).

Mathilde Ludendorff nimmt hier den Pflichtbegriff voll inhaltlich. Die Erfüllung dieser Pflicht ist Sittengesetz und moralischer Nullpunkt. Wer diese Pflicht nicht erfüllt, ist unmoralisch, d. h. handelt dem göttlichen Wunsch zum Guten und Wahren zuwider, er handelt widergöttlich.

Offenbar liegt der hegelsche Schluß nahe, alle Menschen, die nicht volkhaft leben und handeln, als unsittliche Menschen zu verurteilen.

Wir wollen hier nicht ausführen, daß der Staat das Recht hat, Menschen zu bestrafen, wenn sie Staat und Volk gefährden. Um diese Frage geht es hier nicht; es geht hier nicht um eine juristische, sondern um eine moralische Sache.

Können wir einen Menschen, der seine Volkspflicht nicht erfüllt, ohne weiteres einen unmoralischen Menschen nennen?

Mathilde Ludendorff gibt folgendes zu bedenken: „. . . daß der Rat der Volksseele im einzelnen Menschen . . . eben doch innehält an den Grenzen der Freiheit der einzelnen Seele und deshalb weder so überzeugend noch so bewußt erlebt wird wie eine Erkenntnis.“ („Aus der Gotterkenntnis meiner Werke“, Ausg. 1936 S. 94).

Das Sittengesetz muß also, wenn es überhaupt moralisch wirken soll, in seinem Inhalt erlebt und gekannt sein.

Der Satz: „Du darfst nichts tun, was du selbst nicht erleiden möchtest!“ muß mit dem Inhalt gefüllt werden, was ich nicht tun darf. So weit das Vernunftinhalte sind, wird einiges Nachdenken den Menschen ohne weiteres zum sittlichen Handeln bringen.

Nun ist aber Volk und Volkserhaltung nicht vernunftmäßig zwingend — ohne weiteres — darzustellen. Es muß eine Stimme aus dem Unterbewußtsein, eine Gemütsbewegung mir diesen Inhalt sagen.

Auch andere können mir diesen Inhalt sagen, da er aber nicht über vernunftmäßige Belehrung, auch nicht über suggestive Beeinflußung erlebbar wird, gelingt es anderen nicht so leicht, ihn tatsächlich erlebbar zu machen. Doch ist nicht ausgeschlossen, daß große Vorbilder, ein gewaltiges äußeres Geschehen die „verschüttete" Volksseele im einzelnen zum Sprechen bringen, so daß er diesen Inhalt seiner Pflicht erlebt.

In einer Zeit jedoch, wo „der Dienst an der künstlichen internationalen Gemeinschaft, das Ziel, diese Weltherrschaft zu bringen, . . . die vermeintliche oberste Pflicht" ist oder „für das Seelenheil" im christlichen Sinn zu sorgen noch zusätzlich Pflicht ist (ebd. S. 97), da wird die Volkserhaltung nur den wenigen als Pflicht bewußt werden, in denen die Volksseele spricht. Daß sie in ihnen spricht, das kann nicht aus dem kategorischen Imperativ abgeleitet werden, und insofern hat Hegel recht, wenn er ihn als „negativ" bezeichnet. Der Inhalt des Sittengesetzes dieser Art entsteht aus dem freien Entschluß des einzelnen zu einem Ruf seines Unterbewußtseins.

Und erst diesen Menschen, wenn er trotzdem volkswidrig handelt, dürfen wir unmoralisch nennen, denn er verletzt die erkannte Pflicht.

Die andern alle dürfen wir in dieser Beziehung nicht verurteilen, sie sind „allen Arten von Entartung und Gottlosigkeit preisgegeben, im Gemütsleben verarmt, den Erbtugenden mißtrauend, der weisen Beratung der Volksseele beraubt . . ." (ebd. S. 62).

Eine echte Freiheit ist wesentlich das Vermögen, sich in andere Denkweisen versetzen zu können und mit ihnen unbefangen zu verkehren, statt nur an den eigenen Kreis gebannt zu bleiben. Die tiefste Wurzel solches Verfahrens ist der Mangel eines umfassenden und erhöhenden Lebenszieles des ganzen Menschen, ist das Unvermögen, sich über den Streit der Menschen in eine sachliche Wahrheit zu versetzen und ihr über die Interessen des bloßen Menschen hinaus zu dienen; bei solchem Mangel ist ein gänzliches Zerfallen in Parteien unvermeidlich, alles Bemühen für eine Sozialisierung kann dann ein Auseinandergehen der Menschen nicht verhüten.

Rudolf Eucken, 1920

B 4157 DX



DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 3 9. 2. 1983 7.2.83 23. Jahr

Inhalts-Übersicht

Mathilde Ludendorff und Friedrich Nietzsche

Von Hans Kopp

Es ist recht still geworden in unserer Zeit um Kritiker und Verneiner des Christentums, im Gegenteil: wo man hinschaut — im sog. Westen — werden die Priester und Kirchen hofiert, nicht nur von den C-Parteien, was selbstverständlich ist, sondern auch von den roten Parteien, und Leute wie Herbert Wehner sind nach 1945 in die Kirche eingetreten und haben unter Kanzeln ihre Parteireden gehalten.

Auch im atheistischen Osten kuscht man vor den Priestern; man denke an das verflixte Polen, bei dem man nicht weiß, ob es oder ob es nicht wieder Werkzeug sein soll, die Welt in einen Krieg zu stürzen,

---

[2]) Irrtum, schon 1861 sprach man von *„Einheitsweltstaat an der Stelle der Einzelstaaten"*; in der UdSSR mit Satelliten schon z. T. Wirklichkeit.

[3]) Das „Wiener Journal für Freimaurer", Jg. III, Heft II von 1786 beschreibt blumig diesen Weg:

„Heilige Natur! Du dünkest mich das Muster, nach welchem der Maurer noch jetzt bei seinem verhängnisvollen Bau verfährt. Sein Zweck — kein bloßes Ideal — wird jeden Augenblick durch stilles, unvermerktes, langsames Wirken erreicht, und so verschieden auch die Bedürfnisse der Zeiten, so verschieden ist auch die Äußerung seiner Wirksamkeit. Heute: Erhaltung und Pflege eines Keimes; morgen: Ausbildung, Trieb der Blüten und Früchte. Am ersten Tage: Ausrottung des Stammes, der, nach vollbrachtem Zwecke seines Daseins, als eine todte Last die Erde drückt und nur den Garten der Menschheit entstellt; und dann: Belebung eines neuen Samenkorns aus dem Verwesungsschutte."

ein katholisches Werkzeug, Speerspitze Roms gegen slawische Orthodoxie.

Bei solcher Priesterhörigkeit sollten die Deutschen nicht vergessen, daß sie so geniale Gegner des Christentums hervorgebracht haben wie Mathilde Ludendorff und Friedrich Nietzsche. Schließlich haben solche Geister nicht ohne Grund das Christentum abgelehnt.

Im Rahmen eines Aufsatzes kann selbstverständlich nicht das ganze Werk beider Geistesgrößen abgehandelt werden, aber es ist von einigem Reiz, ihre Berührungspunkte auf diesem Gebiet zu betrachten.

Gleiche Herkunft

Es genügt nicht, die Aussagen von Nietzsche und Mathilde Ludendorff über das Christentum nebeneinanderzustellen; den heutigen Betrachter bewegt die Frage: Warum sind beide zu so heftigen Gegnern dieser Religion und ihrer Pfaffen geworden?

Es fällt auf, das Nietzsche und Mathilde Ludendorff (geb. Spieß) beide aus protestantischen Pfarrhäusern stammen.

Mathilde Ludendorff berichtet in ihren Lebenserinnerungen von der weitverzweigten Verwandtschaft, in der es fast nur Pastoren gab, und wie sie in ihrer Kindheit und Jugend viele Pfarrhäuser in Hessen-Nassau und im Rheinland kennenlernte. Sattes bürgerliches Scheinchristentum, protestantischer Dünkel, puritanische Enge traten ihr da entgegen. Im eigenen Elternhaus, das zwar ein deutschvolkstümlich verbrämtes Christentum pflegte, empfand sie besonders schmerzlich die völlige Abgesperrtheit von Forschung naturwissenschaftlicher Art und die Ausgeschlossenheit der Frau von Bildung und Wissenschaft.

Tief beeindruckte sie das Leben in einem befreundeten Pfarrhaus bei St. Goar:

„Dann betraten wir ein Pfarrhaus, das einen unsagbar widerwärtigen Geist der Frömmelei ausstrahlte. Nicht nur die Sprüche an der Wand, nein, das unerhört lange Chorälesingen und Beten, als die Suppenschüssel dampfend auf dem Tisch stand, und die Jugend während des ganzen seltsamen Gottesdienstes schon darnach hinschielte, war so undeutsch wie nur möglich. Auch die salbungsvollen Gespräche bei Tisch, die gesuchte christliche Heiligkeit in jeder Miene all der fröm-

melnden Kinder und der vier jungen Mädchen, die im Kochen ausgebildet wurden, sind mir unvergeßlich . . .

Alles bis zu dieser Stunde an widerlichen Eindrücken in diesem Hause Erlebte verblaßte gegenüber dem unvergeßlichen entsetzlichen Tiefstand der Eheauffassung dieser Frömmler. Im Obstgarten erzählten uns im Laufe des Nachmittags die jungen Kochschülerinnen, mit süßlichem Lächeln, daß sie Missionstöchter seien, Missionsehefrauen werden und hierzu das Kochen lernen wollen. Als ich sie dann fragte, ob sie alle denn schon verlobt wären, da sagten sie: ‚Ach nein, der Herr wählt für uns.'"

Der „*Herr*", das war die Mission, der nach „*Bedarf die christliche Menschenware*" verteilte. (Bd. I, S. 130)

N i e t z s c h e hat in seinen Werken eine Psychologie des Priesters gegeben, die nur auf Erfahrung von Jugend an so treffend aufgebaut sein kann. Im Priester sieht er den Erfinder und Hüter des Schuldbewußtseins, sieht er einen Menschen, der dadurch herrscht, daß er sich des schlechten Gewissens der anderen bemächtigt. Wer denkt hier nicht an die widerlichen Schuldbekenntnisse der EKD nach 45!

Luther und seine Pfaffen müssen auf den jungen Nietzsche äußerst abstoßend gewirkt haben. Die Reformation nennt er einen „*Bauernaufstand des Geistes*". („Fröhliche Wissenschaft")

In „*Ecce homo*" heißt es:

„Die Deutschen haben Europa um die Ernte, um den Sinn der letzten großen Zeit, der Renaissance-Zeit, gebracht, in einem Augenblicke, wo eine höhere Ordnung der Werte, wo die vornehmen, die zum Leben jasagenden, die zukunftverbürgenden Werte am Sitz der entgegengesetzten, der Niederungswerte zum Sieg gelangt waren, und bis in die Instinkte der dort Sitzenden hinein! Luther, dies Verhängnis von Mönch, hat die Kirche und, was tausendmal schlimmer ist, das Christentum wiederhergestellt, im Augenblick, wo es unterlag . . . Die Katholiken hätten Gründe, Lutherfeste zu feiern, Lutherspiele zu dichten . . ."

Das Erleben des Felsengebirges

Wer einmal durchs Engadin fuhr und die Berge um Sils Maria bestieg, dem fällt ohne weiteres N i e t z s c h e ein, und wie er diese

Höhenwelt erlebt hat und was er durch sie erlebt hat: die blauen Firnen sind Zarathustras Ort!

„Als Zarathustra dreißig Jahr alt war, verließ er seine Heimat und den See seiner Heimat und ging in das Gebirge. Hier genoß er seines Geistes und seiner Einsamkeit und wurde dessen zehn Jahre nicht müde. Endlich aber verwandelte sich sein Herz, — und eines Morgens stand er mit der Morgenröte auf, trat vor die Sonne hin und sprach zu ihr also:

‚Du großes Gestirn! Was wäre dein Glück, wenn du nicht die hättest, welchen du leuchtest!

Zehn Jahre kamst du hier herauf zu meiner Höhle: du würdest deines Lichtes und dieses Weges satt geworden sein, ohne mich, meinen Adler und meine Schlange.

Aber wir warteten deiner an jedem Morgen, nahmen dir deinen Überfluß ab und segneten dich dafür.

Siehe! Ich bin meiner Weisheit überdrüssig, wie die Biene, die des Honigs zu viel gesammelt hat; ich bedarf der Hände, die sich ausstrecken.

Ich möchte verschenken und austeilen, bis die Weisen unter den Menschen wieder einmal ihrer Torheit und die Armen wieder einmal ihres Reichtums froh geworden sind.

Dazu muß ich in die Tiefe steigen: wie du des Abends tust, wenn du hinter das Meer gehst und noch der Unterwelt Licht bringst, du überreiches Gestirn!“ (Vorrede zu *„Also sprach Zarathustra“*)

Im Dichtungsteil ihres grundlegenden Werkes *„Triumph des Unsterblichkeitwillens“* zeigt uns Mathilde Ludendorff den Träumer, den Einsamen, den Lauscher in seinem Wandern auf die Bergeshöhen, zur Mutter unterm Felsengipfel, um Rat für sich, das Volk und die Menschen zu erhalten. Es sind Höhenwege, Abstiege, Gratwanderungen, ein Auf und Ab, und immer wieder der Aufstieg, die Flucht aus den Niederungen in die reine Luft der Felsen.

„Es enteilt der Lebendige, stumm vor Entsetzen,
und flieht und will nicht mehr rasten,
bis längst auch das letzte, fernste Gelärme
dem Ohre entschwand.
Tiefatmend, befreit begrüßt er der Einsamkeit heilige Höhen!“ (S. 24)

„Und eilig steigt er die steilen Pfade hinauf zu den Höhen
und läßt zurück die schattigen Wälder.
Kein stattlicher Baum behütet die Hänge,
nur hin und wieder wagt sich ein kleiner,
struppiger, wettergewohnter Geselle
hinauf in die Höhe der Felsen." (S. 47)

„Und furchtlos steigt er zum Gipfel, dem sturmwindumtosten,
irrt weglos auf rissigen Felsen
und gleißenden, todverheißenden Firnen.
In qualvollem Sinnen, in ruhloser Pein irrt er umher,
nicht weiß er, ob Stunden, ob Tage, ob Monde vergehen.
Verhärmt, ermattet, erschöpft, ja nahe dem Tode,
so kehrt er zurück und sucht
mit letzten, schwindenden Kräften
das überlebendige Auge der Ahne,
die aufrecht lehnt am ragenden Felsen." (Ausg. 1973, S. 50)

Nietzsche-Zarathustra sagt:

„Ich bin ein Wanderer und ein Bergsteiger ... ich stehe jetzt vor meinem letzten Gipfel und vor dem, was mir am längsten aufgespart war. Ach, meinen härtesten Weg muß ich hinan! Ach, ich begann meine einsamste Wanderung!

Wer aber meiner Art ist, der entgeht einer solchen Stunde nicht."
(„Der Wanderer")

Von Mathilde Ludendorff haben wir genaue Berichte der Verwobenheit des Bergerlebens mit Erkenntnissen jenseitiger Art. Schon die ersten Wanderungen in den bayerischen und Tiroler Bergen — gemeinsam mit ihrem Gatten — lassen ihr eine Welt aufgehen, die später dann in jenen Bildern des *„Triumph"* zum schöpferischen Werk wird.

„Gar bald fühlten wir denn auch beide, daß die Felsen unseres Herzens ernste, feierliche, gar teure Heimat wurden. Sie bieten ein Gleichnis des Göttlichen, wie es uns sonst nirgends in solcher Vielfalt, in solcher Wucht begegnet war. Das kam bei uns damals noch so jungen Menschen nicht in Worten zum Ausdruck, die ich hier für dies Erleben anwende. Die Berge sorgen auch ganz von selbst dafür, daß die Menschen gar bald Worte für viel zu arm halten, und daß sie schweigend

erleben ... Alle die so erhabenen, immer wieder wechselnden gewaltigen Natureindrücke, die bei den Klettertouren, bei manchem Versteigen im Felsen, bei manchem Unwetter oder bei Skitouren durch Wettersturz unerwartete, manchmal allzu ernste Gefahren brachten, haben in mir seelische Kräfte geweckt, ohne die wohl mein Schaffen niemals wach geworden wäre.“ (Bd. II, S. 144/145)

Der Kampf gegen den befehlenden Gott

N i e t z s c h e wendet sich empört gegen eine Religion, die ihren Gott mit einem *„Du sollst!“* die Menschen leiten läßt.

„Der Priester mißbraucht den Namen Gottes; er nennt einen Zustand der Dinge, in dem der Priester den Wert der Dinge bestimmt, ‚das Reich Gottes‘; er mißt, mit einem kaltblütigen Zynismus, die Völker, die Zeiten, die einzelnen danach ab, ob sie der Priester-Übermacht nützten oder widerstrebten.“ („Der Antichrist“)

„... wie als ob es bereits feststünde, was zu tun und was zu lassen wäre, — eine Art Kastration des suchenden und vorwärtsstrebenden Geistes; — in summa: die ärgste V e r s t ü m m e l u n g des Menschen, die man sich vorstellen kann, angeblich als der ‚gute Mensch‘.“ (ebd.)

Moral als Gesetz, als fertiges Diktat, als ungeprüfter Gewissensinhalt, das ist Nietzsches Erzfeind.

M a t h i l d e L u d e n d o r f f las schon in ihrer Freiburger Studienzeit um die Jahrhundertwende Nietzsche, dessen Schriften ja erst nach seiner Umnachtung bekannt wurden. Eine Freundin besaß dessen Werke vollständig. Mathilde Ludendorff schreibt, daß *„ich nun tief in seine Dichtkraft eindrang, mit der er die Schöpfung sah. Aber klar erkannte ich auch, wo er irrte, ohne dies oft scharf begründen zu können. Das gab dann lebhafte Gespräche, in denen N. ihren Nietzsche verteidigen mußte und ich ihn, den hochgeschätzten Dichter, in gar manchen moralischen Wertungen scharf ablehnte.“*

„Wir machten herrliche Waldgänge und saßen bei Regenwetter auf hohen Holzstapeln unter dem breiten Dache des Schwarzwälder Hauses, Nietzsche lesend.“ (II S. 87/89)

Sie schrieb damals eine Dichtung, *„die noch großen Anklang an Nietzsche zeigte“*, dann aber in den Papierkorb wanderte (II, S. 173).

Inmitten ihrer Bücher nahm sich ein erhöhter Mittelteil mit der Büste Nietzsches *„ganz stattlich aus“* (II, S. 91).

Der wesentliche Unterschied zu Nietzsches Moralauffassung ist wohl Mathilde Ludendorffs Zweiteilung in *Sittengesetz* und *Moral des Lebens*. Wo das *Sittengesetz* noch unter dem *„Du sollst!“* steht und verlangt, daß nichts dem anderen geschehe, was man nicht selbst ertragen möchte, ist dagegen das Gebiet der Moral das der Freiheit des Wahren, Guten und Schönen.

Dabei bleibt klar, daß diese Freiheit nicht etwa willkürliche Werte schaffen kann, wie es Nietzsche mit seiner *„Umwertung aller Werte“* meint, sondern daß Freiheit (nur) gegenüber der *Verwirklichung* der göttlichen Wünsche besteht.

Im Werk *„Triumph des Unsterblichkeitwillens“* zeigt Mathilde Ludendorff in Einzelabschnitten den Unterschied zwischen *Moral des Daseinskampfes, Moral der Erotik* und *Moral des Lebens* am Beispiel der bekannten *Zehn Gebote*. Diese sind zum größten Teil sittengesetzliche Selbstverständlichkeiten, wo sie aber das Gebiet der Moral des Lebens (die Genialität des Erlebens) ansprechen, sind sie durch das *„Du sollst!“* entwertet. Ein Beispiel:

„Das 8. Gebot: ‚Du sollst kein falsch Zeugnis reden wider Deinen Nächsten‘, wäre ohne den Zusatz: ‚wider Deinen Nächsten‘ und ohne das ‚Du sollst‘ ein Gebot der Genialität. In dieser Beschränkung und in Befehlsform aber ist es lediglich Bestandteil des Sittengesetzes.“ (ebd. S. 237/238)

Stellung zu Schopenhauer und Richard Wagner

Aus den noch vielen Vergleichsmöglichkeiten der beiden Philosophen sei dies anschauliche Gebiet ihrer Stellung zu Schopenhauer und Wagner herausgegriffen.

Der junge Nietzsche bezieht im Herbst 1865 die Universität Leipzig. Ein absonderlicher Zufall führt die erste Begegnung mit Schopenhauers Gedanken herbei. Nietzsches Logiswirt in der Blumengasse, Gottlob Rohn, war Markthelfer im Buchhandel. Durch ihn fällt beim antiquarischen Stöbern seinem jungen Mieter eine Ausgabe der *„Welt als Wille und Vorstellung“* in die Hand. Nietzsche berichtet: *„Zu Hause warf ich mich mit dem erworbenen Schatz in die Sophaecke und begann jenen energischen düsteren Genius auf mich wirken zu lassen.“*

Aus dem Winter 1867/68 ist Nietzsches Äußerung *„Zu Schopenhauer“* bekannt, die in einem Satz Schopenhauers Denkfehler zusam-

menfaßt: *„Ein Versuch, die Welt zu erklären unter einem angenommenen Faktor. Das Ding an sich bekommt eine seiner möglichen Gestalten. Der Versuch ist mißlungen."*

Wenn Nietzsche somit auch Schopenhauer nicht mehr zustimmt, so bleibt er ihm doch als denkendem Menschen gewogen: *„Als Lehrender mag er hundertmal Unrecht haben: aber sein Wesen ist im Recht, daran wollen wir uns halten. Es ist an einem Philosophen etwas, was nie an einer Philosophie sein kann: nämlich die Ursache zu vielen Philosophien, der große Mensch."*

Schopenhauer war allerdings schon 1860 gestorben, und sein Hauptwerk war Jahrzehnte vorher geschrieben. Aber zu einer anderen geistigen Größe seiner Zeit bekam Nietzsche persönliche Beziehung, und das auf ähnlich überraschende Weise: zu Richard Wagner.

Für alle Wagnerfreunde stand das Jahr 1868 im Zeichen der Meistersinger. Am 21. Juni hatte in München die Uraufführung stattgefunden. Die Musik dieser Oper brachte dann auch die Verbindung Nietzsches mit Wagner zustande.

Richard Wagner besuchte Anfang November seine Schwester Ottilie, die mit dem Orientalisten Hermann Brockhaus in Leipzig verheiratet war. Eine Freundin Ottilies war Frau Ritschl. (Ritschl der Förderer Nietzsches; Brockhaus aus der Verlegerfamilie!) Wagner spielte das Meisterlied vor, wobei er hörte, daß es Frau Ritschl wohlbekannt war. Er fragte erstaunt, wer ihr denn diese Kenntnis vermittelt habe. (Damals gab es noch nicht Kasseten und Schallplatten!) Er erfährt, daß es ein junger, musikalisch begabter Philologe: Friedrich Nietzsche, gewesen sei. Nach mancherlei Hin und Her wird dieser von der Familie Brockhaus für den Abend des 8. November eingeladen.

Wagner widmet sich seinem jungen Bewunderer, und schließlich führen beide ein eingehendes Gespräch über Schopenhauer. Wagner spielt auf dem Klavier aus den Meistersingern.

Nicht nur eine Begegnung, sondern ein geistiges Bündnis und den Beginn einer Freundschaft hatte für Nietzsche und Wagner dieser stürmische und regnerische Novembertag gebracht.

Nietzsche äußerte sich gegen Rhode, seinen Freund: *„Wagner ist ein fabelhaft lebhafter und feuriger Mann, der sehr schnell spricht, sehr witzig ist und eine Gesellschaft dieser privatesten Art ganz heiter macht."* Später drückt er seine Meinung in dem Satz aus: *„Wagner ist*

die leibhaftige Illustration dessen, was Schopenhauer Genie nennt."

Daß sich Nietzsche dann enttäuscht von Wagner schon bei der Eröffnung der Bayreuther Festspiele 1876 abwendet, hat mancherlei Gründe. Es spielte auch verletzte Eitelkeit eine Rolle, denn Wagner hatte damals andere Sorgen, als sich mit seinem Jünger ausgiebig zu unterhalten. Die tieferen Gründe lagen aber auf geistigen Gebiet. Für Nietzsche machte Wagner zu sehr den Schauspieldirektor, der nach Erfolg schielte und dabei die hohe Kunst vergaß. Schließlich sah Nietzsche in Wagner geradezu den Ausdruck der verhaßten Plüschkultur des 19. Jahrhunderts, die wiederum ins Kirchenchristentum zurückfiel, auch wenn sie den Christus „*arisch*" umdeutete. Er schrieb ganz böse Verse:

"*— Ist das noch deutsch?*
Aus deutschem Herzen kam dies schwüle Kreischen?
Und deutschen Leibs ist dies Sich-selbst-Zerfleischen?
Deutsch ist dies Priester-Hände-Spreizen,
dies weihrauchdüftelnde Sinne-Reizen?
Und deutsch dies Stürzen, Stocken, Taumeln,
dies zuckersüße Bimbambaumeln?
Dies Nonnen-Äugeln, Ave-Glockenbimmeln,
dies ganze falsch verzückte Himmel-Überhimmeln? . . .
— Ist das noch deutsch?
Erwägt! Noch steht ihr an der Pforte . . .
Denn was ihr hört, ist Rom, — Roms Glaube ohne Worte!

(„Nietzsche contra Wagner" 1888)

Schon 1874 hatte Nietzsche geschrieben: „*Reformator ist Wagner nicht, denn bis jetzt ist alles beim alten geblieben.*" Er hatte zu viel von Wagner und von der Musik überhaupt erwartet.

Mathilde Ludendorff verdankte Schopenhauer viel. Allerdings las sie ihn erst um 1919, zu Beginn ihres fünften Lebensjahrzehnts. Aber da begann ja auch erst ihre philosophische Laufbahn.

Aus den Jahren niederschlagender Erlebnisse erwähnt sie (um 1923) sogar ein ironisches Wort über Schopenhauer: „*Ich hatte nur den einen Wunsch, dem Schopenhauer treu blieb, ohne je Unglück und Elend erst erlebt zu haben, den Wunsch, meine Einsamkeit zu hüten.*" (IV, S. 10)

Trotzdem beeindruckte sie Schopenhauers Grundintuition „*Die Welt als Wille und Vorstellung*" mächtig, wenn sie dann auch in der Schrift „*Ein Wort der Kritik an Kant und Schopenhauer*" (1949) letzterem

sehr viele Irrtümer nachweist. Wie Nietzsche erkennt sie den Grundfehler Schopenhauers, daß dieser den Willen gleich dem Ding an sich setzt, wo doch Wille bereits Erscheinung ist.

Wie Nietzsche bleibt sie aber dabei, daß wir Schopenhauer unendlich viel verdanken.

Seine Verdienste, die sie betont: Schopenhauer ging von der Anschauung aus; er brachte seine Erkenntnisse in leicht verständlicher Ausdrucksweise; und schließlich ist seine Grundintuition, daß in aller Erscheinung, auch in der *„leblosen Substanz“* der Wille wirkt, fruchtbar geworden für die Deszendenztheorie des Charles Darwin, dessen Werk Mathilde Ludendorff so tief beeindruckte.

Für Richard Wagners Werk schwärmte Mathilde Ludendorff in ihren Jugendjahren.

Aus ihrer ersten Lehrerinnenzeit — noch im Elternhaus — berichtet sie:

„In der Frühe begann unser Tag mit einem jubelnden Bekenntnis zu unserem damals geradezu vergötterten Musiker Richard Wagner. Kaum daß die Familie ausgeschlafen hatte, so scholl ihr auch schon ein: ‚Weija waga wagala weija‘ mit Klavierbegleitung vom Wohnzimmer her in die Ohren, und an Sonntagen wurde Fritz verpflichtet, den Alberich naturgetreu zu singen. — Aber für Tristans Rolle im zweiten Akt war er uns nicht gefühlvoll genug; die versuchten wir selbst zu übernehmen. Denn so herbe wir uns in der Welt der Tatsächlichkeit benahmen, so überschwänglich verhielten wir uns in dieser Traumwelt.“

Aus ihrer Karlsruher Zeit — in der sie das Abitur des Gymnasiums nachholte — berichtet sie: *„ . . . erstand ich mir einen Platz auf dem Karlsruher ‚Olymp‘ . . . Ich hörte ‚Rheingold‘ vollendet, denn ich hörte es bei sehr geringer Ablenkung durch Gesichtseindrücke. Kaum mehr als das Rheingold selbst in den Wassern des Rheins konnte ich sehen, dafür sah ich auch das Gestell, auf dem es lag. Aber wie hätte ich klagen sollen, denn ‚Rheingold‘ stand lockend auf dem Theaterzettel, und Rheingold mit Unterlage hatte ich gesehen. — Wie weckten die vertrauten Klänge vergangenes Glück, das niemals wiederkehrt, die Frühjugendjahre im Elternheim.“* (II, S. 29)

Auch während ihres Freiburger Medizinstudiums blieb sie Wagner treu:

„In diesem ersten Semester leistete ich mir auch einmal eine Studentenkarte zur Oper ‚Walküre'. Diese sollte mich nun, im Gegensatz zu ‚Rheingold' in Karlsruhe, in unmittelbare Nähe der Bühne auf einen Studentenstehplatz im ‚Parterre' bringen." (II, S. 62)

Ihr Hochzeitstag in Berlin, der 24. 10. 1904, wurde mit Musik von Wagner verschönt: *„Mit schöner Musik wurden wir von unserem Schwesterlein sehr verwöhnt, sie spielte vor allem aus ‚Tristan und Isolde'."* (II, S. 127)

Mathilde Ludendorff war demnach mit dem Werk Richard Wagners vertraut. In *„Triumph des Unsterblichkeitwillens"* gibt sie ein abgewogenes Urteil über die Kunst Wagners, die sie der mittleren Stufe der Äußerung des Schönheitswillens zuordnet.

„Die Kunstwerke, die auf der zweiten Stufe stehen, haben schon eine innigere Verschmelzung mit der Genialität und sind gar oft die ersten Brücken zum Jenseits für junge Diesseitsmenschen. Sie bringen die mit der Genialität verwobenen Sexualität — die Minne — mit all ihrem Ringen mit Untreue und Haß, in all ihrem Siegen und Unterliegen im Diesseits. Daß auch hier das Kunstwerk unendlich viel Höheres bietet, als es das Leben selbst in seiner Beobachtung uns geben könnte, liegt daran, daß die Genialität des Schönen an all diesem geschilderten Geschehen und Empfinden in gleichem Sinne wirkt, wie sie es auch in der Seele des einzelnen tut, wenn er sich zu einem Kunstwerk gestaltet ... In der Musik sind die Werke Richard Wagners ausgeprägte Beispiele von Meisterwerken der zweiten Stufe, während er durch seinen ‚Parsifal' all denen, die ein Jenseitserleben kennen, den Beweis erbracht hat, daß er auf der dritten Stufe sich in unerlebtes Fremdwerk verstrickte." (ebd. S. 300)

Durch dieses Urteil Mathilde Ludendorffs wird uns auch die Kritik Nietzsches an Wagner verständlicher: er wollte von der Kunst das Höchste, und da ihn Wagner hier enttäuschte, gab er sich einem Haß hin, der zwar seinem jugendlichen Temperament entsprach, in der Sache aber nicht nötig gewesen wäre. Man kann auf dem Gebiet der Kultur nicht ein *„schuldig"* aussprechen, wo Unvermögen vorliegt.

Es bestätigt sich, daß Friedrich Nietzsche zwar zum großen Kritiker befähigt war, aber weit entfernt blieb von einem Neubau, wie ihn das Werk Mathilde Ludendorffs darstellt.

B 4157 DX



DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 3 9. 2. 1985 25. Jahr

Inhalts-Übersicht

Gesegnete Askese

Von Hans Kopp

Vor hundert Jahren irrte jener Geist, der mit dem Namen Friedrich Nietzsche belegt ist, zwischen den hohen Bergen des Engadin und den milden Gestaden der Riviera umher, bald dann im Wahnsinn untergehend. Es gibt heute wieder Bücher über Nietzsche, man kann seine gesamten Werke in Taschenbuchausgabe erwerben und lesen oder sich wundern, in welch entgegengesetzten Deutungen dieses Werk verarbeitet wird.

Nietzsche ist kein systematischer Philosoph, dessen Aussagen alle übereinstimmen und sich somit zum Führer fürs Leben eignen. Andererseits hat er so viele intuitiv erfaßte Erkenntnisse, daß man sich an ihrer gegensätzlichen Richtigkeit erfreuen kann, immer vorausgesetzt, man sieht ihn selbst hinter seinen Worten und Anklagen: diese sind Antworten auf widerliche Erlebnisse, die er mit der Welt seiner Zeit, mit Mächtigen und Scharlatanen, mit Heiligen und Sündern, mit Gesundbetern und Asketen gemacht hat.

Wenden wir uns den Asketen zu, denn solche gibt es auch heute in unwidersprochener Stetigkeit, und sie bestehen wie ihre Urväter darauf, das richtige Leben zu führen.

Von der Herkunft der „Moral"

In kurzen drei Wochen — Juli 1887 — schrieb Nietzsche eine wissenschaftlich anmutende Streitschrift *„Zur Genealogie der Moral"*, die gewissermaßen das Gegenstück zum fertigen *„Zarathustra"* sein sollte, der 1885 einen vorläufigen Abschluß gefunden hatte.

Die dritte Abhandlung der *„Genealogie"* befaßt sich mit der Frage: *„Was bedeuten asketische Ideale?"*

Nietzsche geht hier einen langen Beweisweg, in den seine Erfahrungen mit Schopenhauer und Richard Wagner eingebaut sind, da ja der erstere im Leiden und im buddhistischen Nichtsein, der letztere in einer priesterlichen Erlösung arisch-christlicher Art der Weisheit letzten Schluß sahen. Das ärgerte Nietzsche.

Da ist in der „*Genealogie*" u. a. zu lesen:

„*Seine* (Schopenhauers) *Feinde hielten ihn fest, seine Feinde verführten ihn immer wieder zum Dasein, sein Zorn war, ganz wie bei den antiken Zynikern, sein Labsal, seine Erholung, sein Entgelt, sein remedium* (Heilmittel) *gegen den Ekel, sein G l ü c k. Soviel in Hinsicht auf das Persönlichste am Fall Schopenhauers; andrerseits ist an ihm noch etwas Typisches, — und hier kommen wir wieder auf unser Problem. Es besteht unbestreitbar, solange es Philosophen auf Erden gibt und überall, wo es Philosophen gegeben hat (von Indien bis England, um die entgegengesetzten Pole der Begabung für Philosophie zu nehmen), eine eigentliche Philosophen-Gereiztheit und -Rankün e gegen die Sinnlichkeit . . .*" (7. Abschn.)

„*Man weiß, was die drei großen Prunkworte des asketischen Ideals sind: Armut, Demut, Keuschheit: und nun sehe man sich einmal das Leben aller großen, fruchtbaren, erfinderischen Geister aus der Nähe an, — man wird darin alle drei bis zu einem gewissen Grad immer wiederfinden. Durchaus n i c h t , wie sich von selbst versteht, als ob es etwa deren ‚Tugenden' wären — was hat diese Art von Mensch mit Tugenden zu schaffen! —, sondern als die eigentlichsten und natürlichen Bedingungen ihres b e s t e n Daseins, ihrer s c h ö n s t e n Fruchtbarkeit.*"

„*Darin ist nichts von Keuschheit aus irgendeinem asketischen Skrupel und Sinnenhaß, so wenig es Keuschheit ist, wenn ein Athlet oder Jockei sich der Weiber enthält.*" (8. Abschn.)

Das asketische Kleid ist also gar nicht wirkliche Askese, sondern vielmehr Erfüllung, nämlich Erfüllung einer Lebensart, die offenbar nur so in Erscheinung treten kann.

„*Drücken wir den ganzen Tatbestand in kurze Formeln zusammen: der philosophische Geist hat sich zunächst immer in die früher festgestellten Typen des kontemplativen Menschen verkleiden und verpuppen müssen, als Priester, Zauberer, Wahrsager, überhaupt als religiöser Mensch, um in irgendeinem Maße auch nur möglich zu sein: das asketische Ideal hat lange Zeit dem Philosophen als Erscheinungsform,*

als Existenz-Voraussetzung gedient... insofern nämlich die längste Zeit Philosophie auf Erden gar nicht möglich gewesen wäre ohne eine asketische Hülle und Einkleidung, ohne ein asketisches Selbst-Mißverständnis." (10. Abschn.)

„Erwägen wir doch, wie regelmäßig, wie allgemein, wie fast zu allen Zeiten der asketische Priester in Erscheinung tritt; er gehört keiner einzelnen Rasse an; er gedeiht überall; er wächst aus allen Ständen heraus ... wir stehen hier vor einer Zwiespältigkeit, die sich selbst zwiespältig will, welche sich selbst in diesem Leiden genießt und in dem Maße sogar immer selbstgewisser und triumphierender wird, als ihre eigne Voraussetzung, die physiologische Lebensfähigkeit, abnimmt." (11. Abschn.)

„Sie haben die Tugend jetzt ganz und gar für sich in Pacht genommen, diese Schwachen und Heillos-Krankhaften, daran ist kein Zweifel: ‚wir allein sind die Guten, die Gerechten', so sprechen sie, ‚wir allein sind die homines bonae voluntatis'. Sie wandeln unter uns herum als leibhafte Vorwürfe, als Warnungen an uns, — wie als ob Gesundheit, Wohlgeratenheit, Stärke, Stolz, Machtgefühl an sich schon lasterhafte Dinge seien, für die man einst büßen, bitter büßen müsse: oh, wie sie im Grunde dazu selbst bereit sind, büßen zu machen, wie sie danach dürsten, Henker zu sein! Unter ihnen gibt es in Fülle die zu Richtern verkleideten Rachsüchtigen, welche beständig das Wort ‚Gerechtigkeit' wie einen giftigen Speichel im Munde tragen, immer gespitzten Mundes, immer bereit, alles anzuspeien, was nicht unzufrieden blickt und guten Mutes seiner Straße zieht ..." (14. Abschn.)

Man könnte noch seitenlang diese Zusammenhänge zwischen Askese und Glück- und Machtstreben in Nietzsches Schrift verfolgen. Doch lassen wir es hiermit bewenden, zudem wir heutzutage so überraschend anschauliche Beispiele dafür haben: man denke etwa an das demütig-fromme Gesicht des berühmten Dichters Böll, das hier und da über die Mattscheibe der Fernseher geistert, an hungerstreikende Gefängnisinsassen, an entsagungsvolle grüne Abgeordnete, an kniende Päpste, an pensionsberechtigte Dauerverfolgte u. a. m.

Worte Mathilde Ludendorffs zur Askese

Es ist also die Askese nicht das, wofür sie sich ausgibt: ein Entbehren, ein Büßen, ein Gesundbeten aus Mangel, sondern sie ist eine Art der Machtgestaltung. *„Das asketische Ideal drückt einen Willen aus"*,

um mit Nietzsche nocheinmal zu sprechen. *„Es unterwirft sich keiner Macht, es glaubt vielmehr an sein Vorrecht vor jeder Macht . . . daß nichts auf Erden von Macht da ist, das nicht von ihm aus erst einen Sinn, ein Daseins-Recht, einen Wert zu empfangen habe.“* (23. Abschn.)

Mathilde Ludendorff, in der Jugend selbst dem asketischen Ideal pietistischer Frömmelei zeitweise unterworfen, setzt sich in ihrem ersten Werk *„Triumph des Unsterblichkeitwillens“* (1922) an verschienen Stellen auseinander.

So zeigt sie in dem Abschnitt *„Genialität und Daseinskampf“*, welche Irrwege die Menschheit schon immer ging, um Daseinswünsche ohne Schwierigkeit mit moralischen Forderungen — solche Jenseitswünsche nennt Mathilde Ludendorff *„Genialität“* — in Einklang zu bringen. Einer dieser Irrwege ist die Askese, die lehrt:

„Weltflucht und Askese sind die einzige Rettung. Man flüchtet in die Mönchszelle, um hier mit den Sünden zu ringen und im Gebet die Kraft zu finden, sie zu überwinden, um also ein Leben im Dienste der Genialität, aber in einer ganz irrigen Auffassung ihrer Wünsche und in einer gänzlichen Verkennung der möglichen Triebveredlung zu führen.

Während die Mönchsaskese vor allen Dingen die Sexualität als den schlimmsten Feind der Genialität floh, sich aber oft um so unbefangener dem Nahrungstrieb mit all seinen Genüssen hingab, huldigt eine andere religiöse Idealvorstellung einer äußersten Beschränkung und einer bestimmten Auswahl der Nahrung. Nicht nur die Menge, sondern auch die Art der Speisen beeinflußt nach diesen Vorstellungen die Möglichkeit des genialen Erlebens, und auf diese Weise ist in theosophischen und anthroposophischen Kreisen eine Art Kochbuch der Genialität entstanden, d. h. eine Auswahl und ein Maß der Speisen, die religiöser Vervollkommnung am wenigsten ungünstig sein soll.“ (Ausg. 1973 S. 225/226)

Askese also wie alle religiöse Unterweisung und Übung ein Rettungs- und Glücksweg, wobei diese Nahrungsaskese heute auch ohne religiöse Jenseitserwartung vielfach üblich ist.

Im Abschnitt *„Moral der Erotik“* wendet sich Mathilde Ludendorff gegen die Verquickung asketischer Bestrebungen auf diesem Gebiet mit moralischem Erleben und Handeln. Sie verneint einen zwingenden Zusammenhang zwischen erotischer Askese und moralischen Werten, weist

aber auf Seelenentscheidungen hin, die auf diesem Gebiet prägend sein können.

„Es gibt für uns nur die Wahl der moralisch würdigen Gemeinschaft oder aber Enthaltsamkeit! Unsere Moral setzt also an die Stelle der summarischen ungenialen Askese und an die Stelle der unmoralischen wahllosen Sexualgemeinschaft die vom heiligen Sinn unseres Seins geprüfte Wahlgemeinschaft, bzw. Wahlenthaltsamkeit. Diese Art der Wahlenthaltsamkeit ist sicherlich trotz unserer Einsicht in die Gesetze der Sexualität zu fordern, denn auch unsere Ehrfurcht vor den erkannten Gesetzen der Sexualität darf niemals zur Rücksichtslosigkeit gegenüber der Genialität ausarten. Dieselbe geniale Wahlenthaltsamkeit, die uns abhält, Sexualgemeinschaften einzugehen, welche unsere Entwicklung zur hohen Minne und unsere Genialität hemmen, fordert selbstverständlich auch die Beendigung einer Gemeinschaft, wenn sie sich auf Charaktertäuschung aufgebaut hatte, wenn wir erleben, daß durch die Gemeinschaft unsere Gottkraft verkümmert. Je höher eine Moral steht, um so leichter kann sie mißbraucht werden, weil sie in jedem Einzelfall nur von seelischen Erwägungen in uns abhängig wird und minderwertige Beweggründe in Selbsttäuschung durch solche Moralforderungen vertarnt werden.“ (S. 275)

Sexuelle Askese ist also nicht von vornherein ein Blankoscheck für seelische Vollkommenheit. Wie Nietzsche ausführt, ist solche Askese viel eher ein Zeichen von Lust- und Machtstreben: *„Man lechzte nach dem Schmerz; ‚Mehr Schmerz! mehr Schmerz!‘ so schrie das Verlangen seiner Jünger und Eingeweihten jahrhundertelang.“*

Nicht die übliche Philosophie

So sehr man damit Nietzsche in seiner Deutung der Askese recht geben kann, so wenig läuft man mit ihm gleich, wenn er die Philosophie und die Philosophen grundsätzlich als sinnenfeindlich behauptet und sich alle Philosophen nur als eine Art von Hagestolz oder asketischem Priester vorstellen kann.

So sagt er z. B. übertreibend: *„Dergestalt perhorresziert* (verabscheut) *der Philosoph die Ehe samt dem, was zu ihr überreden möchte, — die Ehe als Hindernis und Verhängnis auf seinem Wege zum Optimum. Welcher große Philosoph war bisher verheiratet? Heraklit, Plato, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer — sie waren es nicht; mehr noch, man kann sie sich nicht einmal denken als verheiratet. Ein*

verheirateter Philosoph gehört in die Komödie, das ist mein Satz.“ (7. Abschn.)

Mathilde Ludendorffs Werk ist meilenweit von solcher Einseitigkeit entfernt, wie auch ihr eigenes Leben als Frau und Denkerin nichts an sich hat von jener Askese, wie sie Nietzsche an den Philosophen wahrzunehmen glaubt. Wobei es ein leichtes wäre, ihm genausoviel Philosophen vorzuzählen, die verheiratet waren, als seine Liste der Hagestolze lang ist.

Wie der Philosoph mitten im Leben stehen kann und doch seine Werke schafft, wie in Tagesfreud und -leid der denkende Geist sich ordnet, das hat Mathilde Ludendorff schon früh an sich selbst beobachtet, und sie gibt in ihren Lebenserinnerungen manch treffendes Beispiel davon, so z. B. zur Abfassung eines ihrer ersten Werke, *„Des Menschen Seele“*, in den bewegten Jahren um 1923.

„Ich stand ohne Hilfe da und suchte drei Wochen vergeblich nach Ersatz, bis endlich jene seltsame Gestalt der Frau B. in meinem Hause den Regierungsantritt feierte, denn anders kann man die Verteilung der Befehlsgewalt nicht gut kennzeichnen. Doch muß ich sagen, daß sie ein ungeheuer arbeitswilliger Regent gewesen ist und ohne Vorurteil alle harten Arbeiten ebenso anfaßte wie ich selbst. So winkte nun endlich die Hoffnung, wieder zum Schaffen zu kommen. Die Dankbarkeit, die hierbei in einem Schaffenden erwacht, kennt keine Grenzen, und dementsprechend nahm ich mir vor, alles von ihr zu ertragen bis hin zum Unerträglichen. So nur war es möglich, daß in dem Jahre, in dem die Markentwertung bis zu einem Verhältnis: eine Billion gleich einer Goldmark, in die Höhe tanzte und dementsprechend die Sorgen wuchsen, dennoch von meinem Dreiwerk ‚Der Seele Ursprung und Wesen‘ der zweite Teil des zweiten Bandes ‚Des Menschen Seele‘ im Entwurf und einige Monate später der erste Band, ‚Die Schöpfungsgeschichte‘, geschaffen wurden.

Dabei haben Arbeitsfülle und Sorge nicht etwa ‚die Kraft zum Schaffen geschenkt‘, wie so manches Mal irrig angenommen wird, wenn die Notlage so vieler Schaffender anläßlich ihrer Lebensgeschichte erwähnt werden muß und diese Tatsache nun fast wie ein Vorzug hingestellt werden soll! Nein, nur trotz solcher Lagen wurden auch diese meine Werke geboren, und wäre jene Frau B. nicht durch Rauchsucht und andere seltsame Eigenschaften in so verzweifelte Lage und dann

in mein Haus als ‚Stütze' gekommen, nun, so wären die genannten Werke zwar erst später entstanden, aber doch geschaffen worden.

Das Werk ‚Des Menschen Seele' und das Werk ‚Schöpfungsgeschichte' sind ihrem Inhalt nach wohl geeignet, den Gedanken zu erwecken, als ob ihr Verfasser zur Zeit des schöpferischen Gestaltens selbst, ebenso aber vorher von einer Fülle von Hausfrauenpflichten hätte verschont sein und in den Wochen nachher erst recht hierzu hätte untauglich sein müssen. Wenn meine Lebenserinnerungen für andere Menschen bleibenden Wert haben sollen, so vor allem, um die Erkenntnis zu bereichern, daß dem nicht so ist. Daraus ergibt sich die Pflicht zu erzählen, wie es sich bei mir erwiesen hat. Auch mein philosophisches Schaffen, das Schaffen auf dem Gebiet der Seelengesetze und des Weltallwerdens, war in jenem Jahre 1923 unmittelbar umrahmt von einer Hausfrauentätigkeit, die den Gärtner und den Schneider noch zudem zu ersetzen hatte und außerdem eine allerdings meist nur auf zwei Tage der Woche beschränkte ärztliche Sprechstundentätigkeit aufwies." (Bd. IV, S. 70/71)

B 4157 DX

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 8 23. 4. 1981 22.4.81 21. Jahr

Inhalts-Übersicht

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 8 23. 4. 1981 21. Jahr

Drei Gedenktage

Von Bert Wegener

Man gedenkt der Menschen, die man für gedenkenswert hält. Insofern sind Gedenkfeiern immer Ausdruck der gegenwärtigen politischen und geistigen Lage.

In diesem Jahr 1981 hat man — und haben besonders die Buchverleger — Anlaß zu gedenken des 100. Todestags Dostojewskijs (gest. 9. Februar 1881), des 150. Todestags Hegels (gest. 14. November 1831) und des 200. Todestags Vergils (gest. 21. September — 19).

Fjodor Dostojewskij

Der russische Dichter des vorigen Jahrhunderts paßt recht gut in die derzeitige geistig-politische Landschaft.

Schon rein persönlich zeigte er jene nostalgisch-krankhaften Züge, wie sie heute jeder Berühmte haben muß: von Jugend an litt er an Epilepsie, früh begeisterte er sich für sozialistische Ideen, wurde wegen Teilnahme an einer Verschwörung zehn Jahre nach Sibirien geschickt, entdeckte dort über weibliche Einflüsse das Christentum, trieb sich nach Rückkehr viel in Westeuropa umher und wollte seinem ständigen Geldmangel an den Spielbanken in Wiesbaden und Baden-Baden aufhelfen.

Unterm Zaren also die gleichen Wege wie unter den roten Kremlherren!

Für die heutigen Friedensapostel gibt Dostojewskij in seiner Rede auf Puschkin die Anweisung: *„Demütige dich, anmaßender Mensch, du mußt zuerst deinen Stolz überwinden, demütige dich, und zwar vor allen, neige dich demütig zur heimatlichen Erde."*

Der letzte Satz zeigt uns Dostojewskij als heimatverbunden, ja als Slawophilen. Aus Sibirien schrieb er: *„Ja, ich teile vollkommen Ihre*

Ansicht, daß Rußland Europa vollenden wird, das gehört zu seiner eigentlichen Mission. Darüber bin ich mir seit langem klar."

Sein Sozialismus war weder anarchistisch noch atheistisch, sondern christlich. Die Eigenart dieser Religiosität schildert einmal sein Fürst Myschkin im „Idiot":

„Dem religiösen Gefühl in seinem eigentlichen Wesen kann kein Philosophieren, kein Vergehen, kein Verbrechen und kein Atheismus etwas anhaben. Es ist da etwas, das unberührt von all dem bleibt und ewig bleiben wird, etwas, an das die Argumente der Atheisten nicht heranreichen werden. Die Hauptsache ist aber, daß man das nirgends so erkennt wie in der Seele des Russen."

Dostojewskij hielt damals schon viel von der Macht der Kirchen, so wie heute sich manche davon viel versprechen. Aber selbst siegreiche Priester werden nicht Frieden bringen. So äußert sich Dostojewskij durch den Mund seines „Idioten" Fürst Myschkin:

„Meiner Ansicht nach ist der römische Katholizismus gar keine Religion, sondern die absolute Fortsetzung des weströmischen Imperiums, und alles in ihm, vom Glauben angefangen, ist diesem Gedanken untergeordnet. Der Papst hat sich der Erde und des irdischen Thrones bemächtigt und hat das Schwert ergriffen! Seitdem geht alles in dieser Richtung weiter, nur hat man zum Schwert noch die Lüge, die Durchtriebenheit, den Betrug, den Fanatismus, den Aberglauben und das Verbrechen hinzugefügt, man hat mit den heiligsten, aufrichtigsten, naivsten und leidenschaftlichsten Gefühlen des Volkes gespielt, man hat alles, alles gegen Geld und niedrige irdische Macht eingetauscht. Und das sollte nicht die Lehre des Antichrist sein?! Wie hätte da nicht der Atheismus entstehen sollen? Der Atheismus ist daraus, aus dem römischen Katholizismus selbst hervorgegangen."

Aus diesem Haß auf Rom ist auch Dostojewskis verhältnismäßige Hochschätzung der Deutschen zu begreifen, denn ihr Luther hat das römische Ungeheuer schwer getroffen.

Dostojewskij wird auch das Wort nachgesagt: *„Wir Russen lügen alle; aber wir werden uns noch zur Wahrheit durchlügen."*

Ob nun die Stelle in seinen Werken und Briefen gefunden wird oder nicht, bezeichnend ist das Wort auf jeden Fall für den Dichter und für die Russen. Ihnen allen ist das Versteckspielen eigen, und die Dummen

im Westen werden nicht alle, die russische Worte mit ihren Begriffen gleichsetzen.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Unser deutscher weltberühmter Philosoph genießt in Deutschland nicht jene Achtung wie Kant, Fichte, Schopenhauer. Dazu war er zu sehr Professor, und sein Leben lief schon in den Bahnen dieses Berufsstandes ab. Kant und Schopenhauer waren Einzelgänger, Fichte gar trat in die Politik ein und starb im vaterländischen Tun.

Was Hegel zu Ruhm und Ansehen bei der Nachwelt brachte, war seine Schule, die in verschiedenen Zweigen politisch wirksam wurde, und war überhaupt die Lebensweise des 19. Jahrhunderts, wo philosophische Überlegung ins Bürgerhaus eindrang.

Es ist den Deutschen nicht so wie bei den oben Genannten oder gar bei Schiller und Goethe gegenwärtig, wie und wo Hegel die bewegten Jahrzehnte zu Beginn des 19. Jahrhunderts verbrachte.

Von Januar 1801 bis März 1807 leistete Hegel seine erste akademische Tätigkeit auf dem Lehrstuhl zu Jena und begann mit der Abfassung grundlegender Werke, die allerdings viel später oder gar nicht erschienen. Er wohnte anfangs mit Schelling zusammen, und erhielt die überaus kärgliche Besoldung, wie sie der Musenhof zu Weimar ausstreute.

Das tausendjährige römische Reich deutscher Nation hatte mit dem Jahr 1801 im Lüneviller Frieden sein Ende gefunden. Der Rhein hatte aufgehört, ein deutscher Strom zu sein. Er war Grenze geworden.

Hegel nennt das damalige Deutschland einen „Gedankenstaat“.

Er schildert in einer Schrift, die wegen der laufenden Ereignisse nicht erschien, die Lähmung dieses Gedankenstaates: *„Es wird eine allgemeine Anordnung gemacht. Sie soll ausgeführt und im Weigerungsfall gerichtlich verfahren werden. Wird die Weigerung, daß geleistet wird, nicht gerichtlich gemacht, so bleibt die Ausführung an sich liegen. Wird sie gerichtlich gemacht, so kann der Spruch verhindert werden. Kommt er zustande, so wird ihm nicht Folge geleistet. Dies Gedankending von Beschluß soll aber ausgeführt und eine Strafe verhängt werden. So wird der Befehl der zu erzwingenden Vollstreckung gegeben. Dieser Befehl wird wieder nicht vollstreckt. So muß ein Beschluß gegen die Nichtvollstreckenden erfolgen, sie zum Vollstrecken zu zwingen. Diesem*

wird wieder nicht Folge geleistet; so muß dekrediert werden, daß die Strafe vollzogen werden soll an denen, welche sie an dem nicht vollziehen, der sie nicht vollzieht usw. Dies ist die trockene Geschichte, wie eine Stufe nach der andern, die ein Gesetz ins Werk richten soll, zu einem Gedankending gemacht wird."

Hegel stellt von Deutschland fest: *„Es ist kein Staat mehr."*

Jena hatte um diese Zeit bereits seine Zugkraft verloren. Der Jurist Hufeland, der Orientalist Paulus und Schelling gingen im Herbst 1803 an die neubayerische Universität Würzburg. Gleichzeitig ging auch Hegels engster Freund, Immanuel Niethammer, dorthin. Er hatte einst mit Fichte das „Philosophische Journal" (1795—1797) herausgegeben, worin jene Aufsätze erschienen waren, die Fichte die Anklage wegen Atheismus einbrachten und seine Verweisung von Jena.

Als die bayerische Herrschaft in Würzburg nach dem Frieden von Preßburg (1805) ein vorläufiges Ende nahm, wurde Niethammer zuerst nach Bamberg, dann nach München, der Hauptstadt des neuen Königreichs, als Oberschulrat im Frühjahr 1807 berufen.

Am 13. Oktober 1806 wurde Jena von den Franzosen besetzt und geplündert. Auch Hegel gehörte zu den Geplünderten und geriet in solche Geldnot, daß Goethe Knebel beauftragte, ihm *„bis zu zehn Taler"* zu geben (28. Okt.).

Von diesem 13. Oktober schreibt Hegel die berühmten Worte:

„Den Kaiser, diese Weltseele, sah ich durch die Stadt zum Rekognoszieren hinausreiten; — es ist in der Tat eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier auf einem Punkt konzentriert, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreift und sie beherrscht."

Hegel war damals 36 Jahre alt, und bei dem erwähnten Durcheinander des Reichs erschien Napoleons Gestalt als eine weltbewegende.

In diesen Oktobertagen stellte Hegel das Manuskript seiner „Phänomenologie des Geistes" fertig. Niethammer half bei der Drucklegung, während Schelling von dem Werk enttäuscht war, da es Hegel auf eigenen Wegen zeigte.

Nach der Schlacht von Jena mußte sich Hegel um eine Änderung seiner Lebensverhältnisse kümmern. Die Besoldung war zu kärglich, die Universität im Rückgang begriffen, Stadt und Land vom Krieg verwüstet. Preußen lag darnieder, ohnmächtig, von Kriegsschulden

erdrückt seit dem Frieden von Tilsit (Juli 1807). Die Rheinbundstaaten Bayern, Württemberg, Sachsen und das neue Kurfürstentum Baden dagegen blühten auf.

Hegel dachte an die Universität Heidelberg und schrieb deshalb an Joh. Heinrich Voß, den er von Jena her kannte. Aber dieser konnte keine Stelle vermitteln.

In Bayern gab es zu dieser Zeit nur die Universität Ingolstadt, nachdem Würzburg nicht mehr, Erlangen noch nicht bayerisch war und München noch keine Universität hatte.

Niethammer vermittelte dann eine Stelle als Zeitungsredakteur in Bamberg, die Hegel über anderthalb Jahre innehatte. Es ist eine bewegte Zeit: Schlacht bei Eylau, Einnahme von Danzig, Schlacht bei Friedland, Friede von Tilsit; Anerkennung des Großherzogtums Warschau, des Königreichs Sachsen, der neufranzösischen Königreiche Westfalen und Holland, die Kontinentalsperre, die Bombardierung Koppenhagens durch England, die Auslieferung der dänischen Flotte, der spanische Krieg, der Fürstenkongreß zu Erfurt.

Die „Bamberger Zeitung“ gibt davon Bericht, und ihr Redakteur ist weit davon entfernt — wie alle andern auch —, etwa eine vaterländische Rede wider die Fremdherrschaft erscheinen zu lassen. Ein antinapoleonisches Wort, und die Zeitung war verloren. Im übrigen gehörte Hegel damals zu den Bewunderern des Korsen.

Trotzdem wurde die Zeitung von der bayrischen Regierung verboten. Es war in ihr ein Artikel über Lager der bayrischen Armee erschienen, die Einzelheiten enthielten, deren Vermittlung Verdacht erregte.

Infolge der Rheinbundakte (12. Juli 1806) wurde die Reichsstadt Nürnberg mit der dazugehörigen Universität Altdorf dem Königreich Bayern einverleibt. Diese wurde dann 1809 aufgehoben und mit der Universität Erlangen vereinigt. Das Fürstentum Bayreuth, 1791—1806 preußisch, 1806—1810 französisch, wurde ebenfalls dem Königreich Bayern einverleibt. Es gab nun zwei Universitäten in Bayern: Landshut (kath.) und Erlangen (prot.). Hegels Streben ging darauf, an die Universität Erlangen zu kommen. Das war aber vorerst nicht zu verwirklichen.

1808 vermittelte Niethammer ihm die Stelle als Rektor des Gymnasiums zu Nürnberg. Die Schule war in keinem guten Zustand, und auch die Bezahlung war schlecht. Trotzdem waren die acht Jahre, die

Hegel in Nürnberg verbrachte, eine glückliche Zeit. 1811 heiratete er hier die 20jährige Maria von Tucher, die Tochter eines berühmten Geschlechts der alten Reichsstadt.

In diesen Jahren — zwischen dem Frieden von Luneville und dem Wiener Kongreß — wurde der Staat Bayern zusammengewürfelt, so wie er heute noch besteht (außer der Rheinpfalz). Es kamen bischöfliche Herrschaften, wie Würzburg, Bamberg, Passau usf., reichsstädtische Gebiete, wie Nürnberg, Augsburg, Regensburg usf., markgräflich-brandenburgische, wie Ansbach und Bayreuth, gefürstete Propsteien, wie Berchtesgaden usf. zum altbayrischen Kurfürstentum.

Eine landsmännische Einheit auf stammesmäßiger Grundlage war nicht vorhanden. Diese wäre viel eher mit Tirol und Oberösterreich gegeben gewesen. Aber diese Gebiete trennte man wieder ab. Andererseits waren die reichlos gewordenen kleinen Gebiete in Franken und Schwaben auf einen größeren Zusammenhang angewiesen, und so konnte der Minister Montgelas (1799—1817) eine aufgeklärte Zentralisation ohne großen Widerspruch durchführen.

Man sprach damals von „Organisation" und von „Verorganisation". Hegel beklagte sich bei Niethammer, daß es an der richtigen Autorität und an der richtigen Art der Publizität, d. h. der Volkserziehung und -freiheit fehle.

Wie die Verhältnisse aussahen, schildert Hegel in einem Brief an Niethammer: Bayrisch-fränkische Soldaten, die im Jahre 1809 gegen Österreich ins Feld ziehen mußten und nach einigen Tagesmärschen die bayrische Grenze noch nicht überschritten hatten, glaubten in der Türkei zu sein und hielten die Altbayern für Türken.

Das Alte und das Neue gingen in dem Staate noch nicht zusammen. Vor allem hetzte die altbayrische Geistlichkeit gegen die protestantischen Neulinge. Jacobi (173—1819, Philosoph) wurde im Theater öffentlich beschimpft, A. Feuerbach (1775—1833, Jurist, Großvater d. Malers A. F.) durch Pöbelhaufen in seiner Wohnung heimgesucht, Thiersch (1784—1860, Philologe) durch ein mörderisches Attentat bedroht usw.

Nach Napoleons Untergang gewann die österreichische Politik in Bayern die Oberhand. Die Aufklärung und die Freimaurer hatten abgewirtschaftet. Auch Niethammer traf die Reaktion. Das Schulwesen wurde umgekrempelt. In den Gymnasien wurde der Unterricht

in der Mathematik und in der philosophischen Vorbereitungswissenschaft aufgehoben. Niethammer schrieb an Hegel im November 1815 u. a.: „*Das dumme Pfaffenvolk in Bayern mag faul und dumm bleiben, wenn man's so haben will . . .*"

Am 2. Februar 1817 wurde das Ministerium Montgelas entlassen und im Laufe des Jahres zwischen Bayern und Rom ein Konkordat geschlossen, „*das seinesgleichen gar nicht hat*", wie Niethammer an Hegel schreibt. Der Hauptmacher dieses Konkordats war Casimir Häffelin, Bischof i. p. von Chersones, von dem Niethammer beobachtet hat, wie er im Zweifel war, ob das Neue Testament zur Bibel gehöre oder nicht. (Brief v. 27. Dez. 1817)

Hegel betrachtet sich all diese Vorgänge und stellt fest, daß trotz solcher Reaktion das Zeichen dieses Jahrhunderts ist, daß die „*Massen avancieren*" würden.

Gleichzeitig mit der Bavarisierung Erlangens war die Universität Berlin gegründet worden. Hegel glaubte nun nach Berlin gehen zu können. Aber ein Angebot aus Heidelberg führte ihn zuerst dahin, nachdem die bayrische Regierung mit einer Versetzung nach Erlangen um einen Tag zu spät gekommen war.

Hegel blieb zwei Jahre in Heidelberg und bekam dann den Ruf nach Berlin. Er hielt dort am 22. Oktober seine Antrittsvorlesung, in der er das wiederholte, was er schon in Heidelberg gesagt hatte: daß die deutsche Nation den Beruf habe, das heilige Feuer der Philosophie zu bewahren und fortzupflanzen, daß mit dem Frieden die Zeit gekommen sei, diese Aufgabe zu erfüllen; daß in dem Mut zur Wahrheit und in dem Glauben an die Kraft der Vernunft die Bedingungen bestehen, welche die Philosophie voraussetze. Jetzt konnte er in die Waagschale der Philosophie noch das Gewicht des preußischen Staates legen, in dessen Mittelpunkt er nun lehrte.

Hegel stützte sich auf den Protestantismus, seine Staatslehre kam über innenpolitische Einsichten nicht hinaus. Aus diesem Grund konnte er auch Staat und Sittlichkeit gleichsetzen: „*. . . daß die absolute sittliche Totalität nichts anderes, als ein Volk ist.*" (Werke I, S. 372)

Hegel steht an dem Angelpunkt, wo die Ideen des deutschen Idealismus — das Gut weniger Gebildeter — für die nun allgemein Schulgebildeten Fanfaren der Freiheit liefern müssen und in ihrer Tiefe vergessen werden.

Man ging daran, den Menschen vom Staat zu trennen und ihn als neidvolle Masse zum Mittel von Partei- und Gewerkschaftsbossen zu machen.

Hegel war nicht blind für diese Anfänge, auch ohne besondere Zuneigung zu den emanzipierten Juden, aber wie Kant und Schopenhauer ließ er sich doch von ihnen fördern und umgeben. Seine letzten Briefe gelten z. B. Heinrich Beer, dem Bruder des Komponisten Meyerbeer, sein letzter Ärger allerdings ebenfalls einem Juden, seinem Schüler Gans, der — um mit Schopenhauer zu reden — ihm gegenüber jenen Mangel an verecundia (Zurückhaltung) zeigte, der ein Grundzug des jüdischen Charakters ist.

Vergil

Gegenüber der religionsbegründeten Kulturherrschaft des kranken Dostojewskij erscheint die Staatsauffassung des Römers Vergil der Hegelschen nicht allzufern.

Wie Hegel nach dem Niederbruch des Reichs und in der Vielzahl der deutschen Kleinstaaten sich alles erhoffte von einer Staatsgesinnung, gegründet auf dem „Volksgeist", so war Vergil in der Zeit des Augustus der Rufer einer römischen Staatsgesinnung, die nach langen Wirren im siegreichen Prinzeps die glückliche Einheit von Staat und Sittlichkeit pries.

Rom begann erst im Jahrhundert Cäsars sich um sprachliche und künstlerische Feinheiten zu kümmern. Die Zeit der Eroberungen ging zu Ende, die Festigung der Herrschaft im Mittelmeerraum war vollendet, und nun machte man sich in echt römischer Genauigkeit daran, bis auf die kleinsten Wortprägungen sich die feinere griechische Kultur anzueignen. Immer wieder taucht in den erhaltenen Schriften ein Streit um ein Wort auf, ob man es richtig gebraucht hat, ob seine Abbeugung der edlen Forderung entspreche, und wie es die hervorragenden Dichter und Redner benützten.

Vergil galt als das erste Vorbild. Das Rom, das bis ins Mittelalter und in die Renaissancezeit wirkte, war vor allem ein sprachliches Rom, das Rom des Cicero und Vergil, des Lukrez und Horaz, des Plautus und Terenz. Und Dante, dem Vergil Führer in unter- und überweltlichen Reisen war, sagt von ihm: *„Du bist mein Meister und mein*

Lehrer, Du allein bist jener, von dem ich empfing den schönen Stil, der mir Ehre brachte."

Erst im 18. Jahrhundert gewann Homer in Europa die Oberhand, der Einzeldichter über den Staatsdichter. Allerdings, für Schiller blieb weiterhin Vergil der Lieblingsdichter.

Vergil, dessen Name nicht römisch ist, ist im Jahre —70 bei Mantua geboren und starb auf der Rückreise von Griechenland. Sein Grabmal in Neapel schmückt das Epigramm:

Mantua hat mich gezeugt, mich raffte Kalabrien, birgt nun
Parthenope; ich sang Hirten und Felder und Krieg.

In heutiger Sicht müßte man Vergil einen Dichter des Umweltschutzes nennen, denn kaum ein Dichter bringt uns die Natur so nahe im Hirtengedicht und in der Darstellung des Ackerbaus. Gerade die Georgica ist das Gedicht, aus dem uns die ganze römische Landschaft in Feld und Wald, in Weinberg und Tierzucht entgegentritt, alles eingewoben in das Walter der Götter, die man damals in jeder Naturregung zu verspüren glaubte.

Das furchtbare Jahrhundert seiner Jugendjahre wird von ihm in Hoffnung geklärter Zukunft gebracht. Die Gracchen, Spartakus, Marius, Sulla, Cicero, Catilina, Pompeius, Crassus, Cäsar, Antonius und schließlich Augustus treten in seinen Gesichtskreis: der Untergang der römischen Republik.

Der berühmte Maecenas wird sein Förderer, und sein Geist neigt sich zu Epikur, zu jener atomistischen Lehre, die Freiheit und Schicksal zu verbinden wußte. Horaz wird durch ihn bei Maecenas eingeführt.

Rom fand in Vergil nicht nur den Preissänger seiner Landschaft, sondern auch den Dichter seiner Herkunft. Im Jahre 40 war Octavian der Herrscher der westlichen Reichshälfte geworden, Marc Anton vorderhand der Herrscher der östlichen; im Jahre 30 jedoch, nach der Schlacht von Actium, war Octavian Alleinherrscher. Und er ging sofort an eine Erneuerung und Reinigung des Staatswesens, vor allem in Gestalt von Sitten- und Ehegesetzen, denn das römische Stadtpatriziat litt unter Kinderarmut.

Vergil begleitet und untermauert diese Bestrebungen des Augustus durch seine Aeneis, das Heldengedicht von der Herkunft der Römer aus dem alten Troja.

Daß die Sage künstlich war, störte niemand, denn ihr geistiger Gehalt entsprach dem Reich und der Geisteshaltung seiner Führung. Unzweifelhaft am stärksten moralisch wirkte Aeneas selbst. Den Göttern und dem Geschick ergeben, Besitzer der vier Kardinaltugenden, ist der der Römer des Augusteischen Staatswillens. Zwar weint und betet er rasch, ist gern mildtätig gesinnt. Die Gebärdensprache des Römers ist viel größer und kräftiger, als es der Nordländer von heute nachfühlen kann. Seine Kardinaltugenden aber sind eben jene, die nach der Inschrift auf dem goldenen Schild vom Jahre 27 den Herrscher Octavian-Augustus auszeichneten: virtus, iustitia, clementia, pietas*). Diese Tugenden sind politisch gewollte. So sollten nun die Römer sein, und Aeneas war das Musterbild.

In Vergil erleben wir das für die Folgezeit einprägsame Unternehmen, daß ein Staatswesen sich durch die Kunst seine bleibende Gestalt gibt.

In Vergil wird der Unterschied zwischen Rom und Griechenland am deutlichsten: wo dort höhere Geistigkeit schnell in Geschwätzigkeit ausartete und in kleinstädtischer Enge sich gegenseitig den Rang und das Leben abnahm, zeigt der Römer seine ländlich-bäuerliche Herkunft und bezieht alles auf die eine Stadt. Gerechtigkeit und Unterordnung unter das Gemeinwohl sind höchste Pflicht, allerdings schlägt oft eine kindliche Ruhmsucht durch:

Was immer dein Tun die Künftigen dünke, zuletzt siegt
Liebe des Vaterlands und Ruhms unermeßliche Zierde
(Aen. VI, 822 f. Übersetzung von R. A. Schröder.)

Mag man auch Vergils Dichtung und die Bestrebungen des augusteischen Zeitalters als Romantik betrachten, die das ehrwürdig Alte wieder erwecken wollte, es hat doch diese Bemühung unübersehbar auf das Abendland bis heute gewirkt und die jungen Völker Europas mehr beeindruckt als die Römer selbst. Es hat sich immer wieder bewiesen, daß jedes Volk durch den Anruf der Altvordern wieder zu sich gebracht werden kann. Dabei geht das Vorbild Roms geradewegs auf staatliche und volksmäßige Erhaltung, während die Griechenbegeisterung zu leicht den Staat übersieht und sich im ästhetischen Genuß Genüge tut.

---

*) Mannhaftigkeit, Gerechtigkeit, Milde, Frömmigkeit.

B 4157 D

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 14 23. 7. 1977 17. Jahr

Inhalts-Übersicht

Bedeutsame Dreigestirne

Von Bert Wegener

Wer heutzutage „etwas werden“ will, muß sich einer Partei anschließen. Auch früher mußte man sich wo anschließen, bzw. naiv für eine Sache sein, um zu Namen und Erfolg zu kommen. Aber es gab keine Parteien im heutigen Sinn.

Man muß bis auf die Zeit um 1800 zurückgehen, also in unsere sogenannte klassische Zeit der Dichter und Denker. Sie alle wurden etwas, weil sie der Zeit entgegen kamen, aber nur wenigen kann man nachsagen, daß Berechnung dabei im Spiel war.

Die „Zeit“ wurde allerdings von Mächten gemacht, die wir auch heute noch als wirkende erkennen: den Kirchen und den Logen. Ausführende waren Fürsten und Revolutionäre, nicht Parteimanager wie heute.

Für den einzelnen Geistesarbeiter war es aber damals nicht so durchsichtig, daß er sich mit seinem Streben einer Parteiung angeschlossen hatte und so auf den Schild gehoben wurde. Manche jedoch, wie z. B. Schiller, erkannten nach kurzer Zeit, wer sie „vereinnahmt“ hatte. Andere ließen ihrem jugendlichen Schaffensdrang freien Lauf und bewegten sich im Umkreis ihrer Studienfreunde.

Trotz der staatlichen Zerrissenheit des alten Reichs bildeten die Universitäten, ihre Lehrer und Studenten, eine Gemeinschaft, die aus reinem Bildungs- und Wissensdrang zusammenhielt. Im allgemeinen gab es zwei Richtungen: die freiheitliche, revolutionäre, auch protestantische, die den Ideen der Französischen Revolution zuerst ergeben war, und die romantisch-konservative, die schon früh Volksgedanken entwickelte. Durch die Napoleonischen Kriege gelangten beide zu einem bewußten Deutschtum, das aber nach 1815 wieder auseinanderfiel: der Gegensatz Freimaurerei–Rom blieb erhalten.

Schelling – Hölderlin – Hegel

Eine der bedeutendsten Freundschaften solcher Studierender war die Verbindung dieser drei Jünglinge, die alle das Tübinger Stift besuchten.

Der Nüchternste der drei war H e g e l (1770 bis 1831).

Seine erste Schulzeit verbrachte er in Stuttgart. Bekannt waren damals schon Lessings Werke (Emilia Galotti 1772, Nathan 1779), einiges von Goethe (Götz 1773, Werther 1774, Clavigo, Stella) von Schiller die Räuber (1781) Fiesko (1782). Während der letzten Schuljahre Hegels erscheint der Don Karlos und die „Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der Spanischen Regierung“; Goethe weilte in Italien und ließ von hier aus Iphigenie und Egmont erscheinen.

Aber alle diese Geistestaten scheinen an dem Gymnasialschüler Hegel in Stuttgart unbemerkt vorübergegangen zu sein. Dagegen las er mit siebzehn Jahren mit Vergnügen „Sophiens Reise von Memel nach Sachsen“, ein Zeitroman in sechs Bänden über das Schicksal eines Mädchens während des Siebenjährigen Krieges (v. Th. Hermes).

Im Oktober 1788 kam Hegel, der immer ein ausgezeichneter Schüler war, als Student der Theologie nach Tübingen. Völlig kostenfrei hat er in dieser klösterlich eingerichteten und beaufsichtigten Anstalt fünf Jahre verbracht, wurde 1790 Magister und 1793 Kandidat.

In dem Jahr, als Hegel Tübinger Stiftler wurde, erschien Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788); er wurde Magister der Philosophie, als Kant seine „Kritik der Urteilskraft“ herausgab (1790), und seine Kandidatur der Theologie fiel in das Jahr der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793). Die „Kritik der reinen Vernunft“ war 1781 erschienen, Hegel lernte sie 1789 kennen, also in der zweiten Ausgabe (1787). Gleichzeitig mit den Werken Kants läuft die Französische Revolution, der Rückzug der Alliierten, die Hinrichtung des Königs, die Herrschaft Robespierres.

Hegels gleichaltriger Studienfreund war Friedrich Hölderlin (1770 bis 1843); fünf Jahre jünger war Fr. Wilhelm Schelling (1775 bis 1854), alle drei Schwaben.

Hölderlin hatte das schlimmste Schicksal, Schelling das glücklichste.

Hegel und Schelling verfielen zeitweise in eine Begeisterung für die französischen Freiheitsträume, dies besonders genährt durch Studierende aus dem überrheinischen Mömpelgard, dem heutigen Montbéliard, das damals noch zum Herzogtum Württemberg gehörte. Ein politischer Klub wurde gegründet und auf einer Tübinger Wiese ein Freiheitsbaum gepflanzt. Im Sinn von Hutten-Schiller sind Hegels Stammbuchblätter mit Worten wie „In tyrannos“ u. a. erfüllt. Die Sache wurde ruchbar und der Herzog Karl erschien selbst, um den Sturm zu beschwören. Hegel blieb aber auch in späteren Jahren –

ähnlich wie Kant – der Revolution treu und feierte jedes Jahr den Sturm auf die Bastille mit einem Glas Wein.

An der äußeren Erscheinung des jungen Hegels änderte das begeisterte Treiben allerdings nichts. Er machte damals einen etwas altväterlichen Eindruck und sein Spitzname im Stift war „der alte Mann“ oder „der Alte“. Zeitlebens blieb ihm dieses Wesen anhängen, wie er auch sprachlich schwerfällig und umständlich blieb. Dies hinderte jedoch nicht, daß er ein gerngesehener Gesellschafter war und immer ausgleichend wirkte.

Das Schicksal der Kandidaten von damals war die Hauslehrerstelle. Kant und Fichte, später Schelling und Herbart sind diesen dornenvollen Weg gegangen. Hegel mußte sieben Jahre dieses Brot essen.

1793 ging er in seine Vaterstadt Stuttgart zurück. Hier verkehrte er mit dem bedeutend älteren Stäudlin und mit Hölderlin. Schiller lernte durch Stäudlin Hölderlin kennen und empfahl ihn Charlotte von Kalb als Hofmeister. Von dort kam Hölderlin nach Jena und lernte Fichte kennen. Zu dieser Zeit war Schelling noch in Tübingen, und Hegel hatte eine Hauslehrerstelle in Bern angenommen.

In Bern kam Hegel mit der Art der Schweizer Demokratie in Berührung, die letztlich eine Oligarchie der herrschenden Häuser war.

Hegel kam in das Haus der Steiger von Tschugg, die nach ihrem Schloß und Dorf in der Vogtei Erlach am Südende des Bieler Sees so genannt wurden.

1795 schrieb er an Schelling: „um eine aristokratische Verfassung kennen zu lernen, muß man ...“ die alle zehn Jahre stattfindende Ergänzung des großen Rats mitangesehen haben.

Hegel hatte immer Sinn für Politik und staatliche Vorgänge, wie er auch hoffte, später vom Lehramt wegzukommen, um sich im Staatsdienst betätigen zu können.

Während Hegel seine Hauslehrerzeit in Bern verbrachte, dabei auch große Bergwanderungen ins Berner Oberland unternahm, war der viel jüngere Schelling schon der deutsche Zukunftsphilosoph. Hegel las in Bern Kant, Fichte und Schelling, welch letzterer nunmehr sein Führer und Vorbild wurde. Mit langsamen Schritten, wie es seine Art war, ist er ihm nachgekommen und hat ihn dann später in Ansehen und Gültigkeit überholt.

1789, im Jahr der großen Revolution, hatte Schiller sein Lehramt in Jena angetreten, damals ganz von Kants geschichtsphilosophischen Ideen erfüllt. Mit seiner Ästhetik durchbrach er als erster den Idealismus der kritischen Phi-

losophie zur Wirklichkeit hin. Seine „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“ las Hegel in Bern.

Als Schiller seinen „Wallenstein“ schrieb, führte Napoleon seine Feldzüge in Ägypten und Italien. Im Juni 1800 ist er bereits Konsul, also Alleinherrscher, und kehrt nach der Schlacht von Marengo ruhmgekrönt zurück.

Schelling baut sein Identitätssystem aus, eine Art kantischer Spinozismus, heute würde man sagen: ein monistisches System pantheistischer Art. Hegel nimmt vorerst diese Gedanken an.

Für diese Protestanten war Philosophie der Endpunkt der Religion. Schon Kant hatte unterschieden zwischen Christus als einem Archetyp des religiösen Glaubens und der Person Jesu als dem Menschen, der eine historische Religion gestiftet hat. Ebenso unterschied Kant zwischen der Religion an sich, der Vernunftreligion, und der positiven, geoffenbarten Religion, die in den Statuten einer Kirche festgelegt ist.

Hegel bewegten diese Gedanken auf seinen Wanderungen im Berner Oberland. Ohne Christus konnte er nicht denken, wenn auch Schelling der Meinung war, daß die neue Philosophie den Theismus verneinen müßte.

Aber beide waren sich einig im Gedanken der göttlichen Alleinheit, welche man in der Tiefe des eigenen Wesens erleben könne. Der dritte, der diesen Gedanken bejahte – der eigentlich schon der Gedanke G. Brunos ist – war Hölderlin. Er war von Thüringen wieder in seine Heimat gekommen und 1796 nach Frankfurt a. M. gegangen.

In Jena hatte er mit Schiller verkehrt und Fichte bedauert, wie dieser mit den Studentenorden in Streit geriet. An Schelling schrieb er: „Fichte dauert mich. Biergläser und Landsknechtsdegen haben also der Kraft seines Geistes widerstanden.“ Fichte wollte damals an den rüden „Sitten“ der Studenten etwas ändern.

Im August 1796 schreibt Hölderlin an Hegel, er könnte ihm eine Hauslehrerstelle in Frankfurt vermitteln. Hocherfreut über die mögliche Rückkehr nach Deutschland antwortet Hegel.

Hegel versucht sich auch wie Hölderlin in Gedichten über das All-Eine, aber es bleiben unveröffentlichte Entwürfe. Er ist kein Dichter, wie sein Freund.

Dieser lernt im Haus des Großhändlers Contard dessen Frau Susette geb. Borkenheim aus Hamburg, kennen. Er erfährt jene tragische Liebe, die bei ihm mit Geistesverwirrung und bei Susette mit ihrem Tod (1802) endet. Im Juli 1802 sieht ihn Schelling nach seiner Rückkehr aus Bordeaux, wo er zuletzt

Hauslehrer war, in dem elenden Zustand und schildert das in einem Brief an Hegel. Hegel selbst, der mit Hölderlin in Frankfurt lebte, sah den schicksalvollen Verlauf. Noch 1797 schreibt Hölderlin an Neuffer: „Hegels Umgang ist sehr wohltätig für mich. Ich liebe die ruhigen Verstandesmenschen, weil man sich so gut bei ihnen orientieren kann, wenn man nicht recht weiß, in welchem Fall man mit sich und der Welt begriffen ist.“ Aber Hegel, dem er sich anvertraut hatte, konnte ihn doch nicht „orientieren“, dazu fehlten bei Hölderlin alle Voraussetzungen.

Hegel war durch diese Ereignisse der Aufenthalt in Frankfurt verleidet. Im Januar 1799 starb sein Vater. Die drei Geschwister teilten die Hinterlassenschaft. Hegel sah sich im Besitz eines kleinen Kapitals, dazu kamen noch Ersparnisse aus der Hauslehrerzeit. Nun konnte er den Plan einer akademischen Laufbahn verwirklichen.

Jena war damals die Hauptstadt der deutschen Philosophie. Schiller war 1799 nach Weimar übergesiedelt, Fichte mußte wegen seines Streits mit der Weimarer Regierung und seiner Verurteilung wegen Atheismus Jena verlassen und ging nach Berlin (1800), Schelling kehrte Oktober 1800 wieder nach Jena aus Bamberg zurück. Er war schon außerordentlicher Professor seit 1798, also mit 23 Jahren.

Schon in Frankfurt hatte sich bei Hegel eine abweichende Auffassung gegenüber Schellings Lehre gebildet, aber auch eine Ablehnung der Aufklärungsideologien. „Wenn an des letzten Pfaffen Darm der letzte König hängt!“, dies Wort Diderots über Religion und Monarchie schien doch nicht ganz zu stimmen, denn es gab da die griechische Religion des Altertums, die man nicht als Erfindung von Pfaffen und Ausbeutern deuten konnte. Hegel dachte über die Volksreligionen nach.

Ähnliche Gedanken gingen auch von Schleiermacher damals aus. Aber Hegel geht seine eigenen Wege und unterscheidet sich hier von Schelling, Fichte und Schleiermacher.

Noch nicht dreißigjährig, ist er der Auffassung, daß die Religionen durch das Volksbewußtsein und dessen lebendiges Dasein bedingt sind und es deshalb verschiedene Religionsarten und -stufen gibt, grundsätzlich jedoch nur zwei Arten: „Es ist zufällig, welche Seite des Menschen Bewußtsein aufgreift, ob die, einen Gott zu fürchten, der unendlich über aller Himmel Himmel, über aller Verbindung, Anhören erhaben, aber aller Natur schwebend übermächtig sei, oder sich als reines Ich über den Trümmern dieses Leibes und den leuchtenden Sonnen, über den tausendmal tausend Weltkörpern, und

den so viele Male neuen Sonnensystemen, als eurer alle sind, ihr leuchtenden Sonnen – zu setzen ...“ (nach Nohl: Hegels theol. Jugendschriften S. 351).

Die eine Religion des „absolut Endlichen“ sieht er vor allem im Mosaismus, die andere des „absolut Unendlichen“ in Fichtes Lehre verwirklicht.

Wenn man von der an Hölderlin sich anlehnenden Sprache absieht, kann man diese zwei gegensätzlichen Grundtypen der Religionen auch mit „Schacht- und Lichtreligionen“ bezeichnen.

Daß er es als „zufällig“ bezeichnet, zu welcher Religion sich das Bewußtsein bekennt, widerspricht eigentlich seiner Feststellung, daß der Mosaismus die eine, die fichtesche Auffassung die andere darstellt; denn schließlich ist der Mosaismus eine Volksreligion. Wer allerdings weiß, daß die Grundentscheidung für eine Religionsart im Seelenleben eines Urahns erfolgte – ob jener der Lustversklavung oder dem Gotterleben im Ich sich hingab –, kann diese „Zufälligkeit“ rassengesetzlich begreifen.

Hegel bemüht sich allerdings dann, das Christentum wiederum in dieser Einteilung unterzubringen. Er spricht von einer Entwicklung des Christentums vom Katholizismus zum Protestantismus und schließlich zur Philosophie. Als Endziel sieht er „ein freies Volk ...“, das „auf eigenem Boden und aus eigener Majestät sich seine reine Gestalt“ gibt. Aber dies vermag nur die Philosophie. (Rosenkranz: „Hegels Leben“, S. 140/41.)

Im Januar 1801 ist Hegel in Jena und bleibt dort bis 1807. Hier verfaßt er zuerst seine Schrift über die “Verfassung Deutschlands“, die zwar nie erscheint, da sie von den Ereignissen überrollt wird, die aber klare Gedanken bringt, wie aus der „konstitutionierten Anarchie“ des untergehenden Römischen Reiches Deutscher Nation ein deutscher Staat entstehen könnte.

Es war auch zum Heulen damals: „Ein Reichstand stellt den Trommler, ein anderer die Trommel“ usw.

Goethe hat Hegel gefördert und ist mit ihm bis an sein Lebensende befreundet geblieben. Wie es aber im Weimarer Herzogtum war: man schmückte sich gern mit „attraktiven“ Namen, bezahlte aber die meist sehr jungen Herrn äußerst schlecht. Wenn auch die Staatskassen solcher Kleinstaaten immer leer waren, jährlich 100 Taler waren so viel wie nichts, wo man zu dieser Zeit mit 1200 einigermaßen leben konnte.

Die hohe Zeit Jenas war zu Hegels Zeit schon vorbei. Dazu kam der Krieg, der Stadt und Land schwer verheerte. Hegel gehörte zu den Geplünderten der Schlacht von Jena, auch wenn er den Kaiser Napoleon, „diese Welt-

seele", die Stadt hinausreiten sah und ihn – ähnlich wie Goethe – als außerordentliche Erscheinung immer verehrte.

Seine „Phänomenologie des Geistes" machte er in der Mitternacht der Schlacht von Jena fertig, wie er Schelling nach München schreibt. Goethe ließ dem Geplünderten „bis zu 10 Taler" zukommen und beauftragte Knebel damit.

Als Schelling Hegels Phänomenologie erhielt, las er nur die Vorrede und war verstimmt. Mit dem Jahre 1807 endet diese Freundschaft. Nur zweimal noch im Leben (1812 und 1829) sahen sich beide. Schelling lebte von der Behauptung, Hegel habe von ihm abgeschrieben und nichts begriffen. Bei Schellings damaliger Lebensweise, seinen wirren häuslichen Verhältnissen und seinen gewundenen geistigen Wegen war es nicht verwunderlich, daß sich beider Lebens- und Geisteswege trennten. (Wird fortgesetzt)

Flötenspielerin im Freilicht
(Ein Gruß an Mozart)

Vom Zauber der Jugendfrische umhaucht,
fast schulmädchenhaft hineingetaucht
ins Orchester, und künstlichen Schmuckes bar –
so sitzt sie da, doppelt hell ihr Haar
vor der dunkelgrünen Efeuwand.
Hebt sie die Flöte mit zarter Hand,
ist's grad, wie wenn sie sich heimlich freut,
daß die Lippenberührung sich erneut.
Ihre Haltung sagt kaum, ob das Notenblatt
vor ihr seine Schwierigkeit hat.
Nur manchmal nickt sie leise im Takt,
wenn eine Stelle gar zu vertrackt;
und bei seelenvollem Notenlauf
blüht seelenvoll auch ihr Antlitz auf.
Ich glaube, wenn Mozart vorüberging',
sein schwärmerisch Herz leicht Feuer fing'
und er spräche zu sich, dankbar und alert:*
„Dem Hascherl schreib ich ein Flötenkonzert."

Ernst Hauck

* Um 1700 aus dem Italienischen hereingekommen, mundartlich alatt, und besagt soviel wie munter, lebhaft. Siehe auch den Großen Duden und Wasserziehers „Woher?".

B 4157 D

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 15 9. 8. 1977 17. Jahr

Inhalts-Übersicht

Bedeutsame Dreigestirne: Hegel-Marx-Lenin

von Bert Wegener

(Fortsetzung)

Wo das Dreigestirn Schelling – Hölderlin – Hegel gewissermaßen in der Idylle deutscher Geistigkeit blieb und über unseren griechisch-jüdisch-abendländischen Raum kaum hinaussah, ist mit diesem Dreigestirn der Schritt in die Erdballweite getan, geistig allerdings nicht mehr gewonnen, als was westlicher Aufklärungsmaterialismus seit eh und je lehrte.

Daß Hegel hier als Vater dieser Welt gilt, beruht – wie Marx selbst sagte – auf einer Umkehrung seiner Gedanken, aber auch in der Umkehrung boten sie diesen Weltrevolutionären Lehrstück und Halt.

Vor allem beeindruckte sie, daß hier ein fertiges Denksystem gegeben war, das auf geschichtliche Abläufe leicht anzuwenden war. Hegel hat auch eine etwas kalte Unverbindlichkeit, wenigstens auf den ersten Blick, so daß gemüthafte Abweichungen, wie sie Fichte und Schelling, ja sogar Kant und Schopenhauer besitzen, rein intellektuelle Leser nicht stören.

Hegel starb von einem Tag auf den anderen an der Cholera, und sein letzter Ärger war der mit seinem angesehenen Schüler, dem jüdischen Juristen Gans, und mit der protestantischen Orthodoxie, die ihn als Pantheisten und Antichristen verschrie.

Seine Philosophie herrschte dann noch bis 1848, aber dies in den widerstreitendsten Richtungen; dann kam jene nostalgisch-pessimistische Stimmung auf, die bei allen äußeren politischen Erfolgen sich in Weltuntergangsträumen wohlbefand: Schopenhauer, Nietzsche, Ed. v. Hartmann, R. Wagner und andere.

In welche Richtungen die Hegelianer auseinanderflatterten, wäre allein einer Betrachtung wert. Aber schon einige Stichwörter und Namen verdeutlichen das.

Da Hegel den Staat als Reich der Sittlichkeit ansah, mußte die Kirche

gegen seine Philosophie sein, denn in einem solchen Staat kann die Kirche nur eine untergeordnete Rolle spielen. 1837 brach dieser Gegensatz über die gemischten Ehen aus. Die „Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst" verteidigten ganz im Geiste Hegels den Staat, während von München her Görres für den Ultramontanismus eintrat. Die Hauptgegner waren der König von Preußen und die Erzbischöfe von Köln und Gnesen-Posen, also die katholische Kirche in Preußen.

Hegel selbst war von der Notwendigkeit der geschichtlichen Entwicklung überzeugt. Wenn er zu seiner Zeit noch von Gottmenschheit, Trinität u. ä. sprach, so betrachtete er doch solche Wahrheiten als dialektische Konstruktionen, die auf der nächsten Stufe der Entwicklung sich aufheben können.

Diese Folgerungen zog die Tübinger Schule, insbesondere David Friedrich Strauß („Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet" 1835), Ferdinand Christian Baur, Fr. Th. Vischer u. a.

Strauß sah die Evangelien als gläubige Dichtung an und bezeichnete sie als Mythus. Schon dreißig Jahre früher hatte Schelling gesagt: „Christus sei eine historische Person, deren Biographie schon vor ihrer Geburt verzeichnet gewesen."

Das Leben Jesu von Strauß erlebte in kurzer Zeit vier Auflagen. Die Dogmen schienen zerstört, Glauben und Wissen endgültig geschieden. Strauß hatte Hegel noch persönlich gesprochen.

Die Kritik an den Evangelien ging jedoch weiter. Bruno Bauer bezeichnete sie nicht mehr als Mythus, sondern als bewußte Tendenzlügen. Max Stirner (Kaspar Schmidt aus Bayreuth) schrieb „Der Einzige und sein Eigentum" (1945), worin dem Egoismus des unvergleichlichen Ichs gehuldigt wurde.

Hegel hatte von einer absoluten Negativität gesprochen, die im dialektischen Prozeß auftritt, aber er dachte sie affirmativ, d. h. bejahend; die Vertreter des Nihilismus und Anarchismus, zuletzt der Russe Bakunin, faßten das aber als vernichtenden Nihilismus auf und betrachteten so Hegel als den Wegweiser zu ihren Anschauungen.

Das volle Gegenteil wider das egoistische Ich, das „Genie", den „Einzigen", den „Übermenschen" – wie später Nietzsche sagt – bildet das Proletariat, die ungeheure Masse der Lohnarbeiter. Mit dem Jahre 1849 kommt die soziale Frage in Deutschland in Bewegung und drängt sich unaufhalsam in den Vordergrund der revolutionären Politik.

Abhilfe will einerseits der Staatssozialismus schaffen, wie ihn Bismarck

dann in Gesetzen zu verwirklichen beginnt und was Lasalle für richtig findet, andererseits der Kommunismus durch Vernichtung des kapitalistischen Eigentums. Die herrschende Richtung wird die von Marx und Engels; beide, aber auch Lasalle, kommen von der Hegelschen Philosophie her und sind von ihrem dialektischen Geist erfüllt.

Engels huldigt in „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie" (1845/1888) dem Philosophen Hegel, den er ein schöpferisches Genie nennt, dessen Philosophie allerdings in ihrem eigenen Sinn „aufgehoben" werden mußte, d. h. in dem Sinn, daß ihre Form kritisch vernichtet, der durch sie gewonnene neue Inhalt aber gerettet wurde.

Das ist nun freilich kommunistisches Parteichinesisch, aber man muß sich überlegen, auf welche Weise Hegel der Vater des Weltkommunismus werden konnte.

Bevor dieser Weg genauer betrachtet wird, soll noch Feuerbach ein Wort gelten. Er bekannte in einem Brief an Hegel diesem 1828, daß er die Philosophie des Meisters für die der Gegenwart und Zukunft halte. Bald darauf erschienen seine „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" (1830), worin jede persönliche und individuelle Unsterblichkeit verneint wird.

Es gibt, nebenbei gesagt, in den Werken Hegels keine Stelle, die man für den Unsterblichkeitsbeweis und Unsterblichkeitsglauben in Anspruch nehmen kann. Ein unverdächtiger Kenner, wie Kuno Fischer, stellt das in seinem Buch „Hegels Leben, Werke und Lehre (Ausg. 1976, S. 1171) fest.

Ludwig Feuerbach stellt eine Art Mittelglied zwischen Hegel und Marx dar. Engels/Marx haben ihn geschätzt, aber in seiner dörflichen Einsamkeit „wurde er mit Hegel nicht kritisch fertig" (aaO), wie er überhaupt die Entwicklungsstufen des Materialismus nicht zu unterscheiden wußte und diese mit dem flachen Denken der fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts zusammenwarf.

Um nun den neuen Inhalt im dialektischen Schritt von Hegel zu Marx zu begreifen, muß man einige Gebiete herausgreifen.

Die Geschichtserklärung

Hegel sprach von einer Geschichtsvernunft, d. h. er behauptet, daß ein an sich bestehender Vernunftablauf den Gehalt der Geschichte bestimmt habe und weiter bestimmt, „daß es in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist". (Hoffmeister-Ausg. 1955 XVIII, S. 28.)

Doch dieser objektive Geschichtsprozeß läuft nicht geradlinig und gleich-

mäßig, sondern dialektisch, was so viel heißt, daß in ihm positive und negative Momente sich gegenseitig treiben. Aber der Gesamtprozeß ist nichtsdestoweniger vernünftig.

So rechtfertigt z. B. Hegel auch den Krieg, weil er die staatliche Gemeinschaft auf eine höhere Stufe der Einheit hebt und das Streben der einzelnen zur Selbstsucht überwindet.

Ähnlich rechtfertigt Marx den Kapitalismus, weil er durch grenzenloses Profitstreben die Produktionskräfte gewaltig steigert, was eines Tages zur Überwindung der kapitalistischen Gesellschaft führen muß.

Während aber für Hegel der „Weltgeist“ (Gott) das Subjekt des Geschichtsprozesses ist und sich im Entwicklungsgang der Menschheit zu einem „Selbstbewußtsein“ hinbewegt, tritt bei Marx an die Stelle des Weltgeistes die menschliche Gesellschaft, die erst allmählich zu einer Einheit wird.

Der formale Vorgang erscheint bei beiden gleich im Sinn dialektischer Schritte. Wo aber Hegel den Weltgeist im Medium der von ihm unterschiedenen Erscheinungen bewußt werden läßt, erkennt Marx nur den Ablauf in einem Medium, das sich selbst entwickelt.

Ein anderer Unterschied: Hegel spricht von einem Verstehen der Geschichte und von ihrer Sinndeutung immer erst nach dem Geschehen, so daß diese Deutung erst möglich wird, wenn Geschichte „abgeschlossen“ ist. Marx dagegen glaubt die im Rückblick gewonnene Erkenntnis der dialektischen Schritte auch in die Zukunft verlängern zu dürfen und somit eine logische Zukunftplanung zu gewinnen. Für ihn ist die Zukunft deutbar und machbar.

Hegel sieht den Gang des Weltgeistes über die Volksgeister sich einem adäquaten, d. h. angemessenem Bewußtsein nähern. Er denkt also nur in Erkenntnisbegriffen und begnügt sich mit der Erkenntnis.

Marx beginnt sein Werk eigentlich erst am Ende unserer Geschichte (die er Vorgeschichte nennt), indem er durch das gewonnene Bewußtsein der Gesamtmenschheit die revolutionäre Aktion sich verwirklichen läßt. Die Menschheit bekommt sich sozusagen jetzt erst in den Griff und wird voll souverän. Sie kann jetzt Geschichte „wirklich machen“ und in Freiheit gestalten.

Wo Hegel das Reformpreußen Stein-Hardenbergs als „Wirklichkeit des Vernünftigen“ seiner Zeit gepriesen hat, was gegenüber der ringsum herrschenden Reakion – besonders in Frankreich – keineswegs abwegig war, hat

Marx in seinem Kopf das „Proletariat“ als die Bewußtwerdung der Menschheit schlechthin erfunden und ihm – soweit es objektiv sich schon zeigte – die dialektischen Schritte in die Zukunft suggeriert.

Das Menschenbild

Hegel wie Marx begreifen den Menschen als ein Wesen, das sich selbst erst zu dem machen muß, was es ist bzw. sein kann. Hegel geht dabei von dem rein sinnlich-animalischen Menschen aus, der sich zum absoluten Geist erheben kann. Was dabei als Werk des Menschen erscheint, ist in Wahrheit das Werk des absoluten Geistes, der im Menschen zu sich heimkehrt.

Für Marx ist dies Tun des Menschen, der in einer Art „Unsichtbarkeit“ eines und seines höheren Wesens bewußt wird, keine brauchbare Anleihe, wird es aber sofort dann, wenn man dies Tun als Arbeit begreift. (Marx/Engels: „Die heilige Familie“ 1845.)

Arbeit beginnt bei Hegel jedoch erst beim abhängigen Knecht. Denn dieser unterdrückt dabei seine Begierde der Selbstbefriedigung und tut nur das, was der Herr befiehlt. Der arbeitende Knecht bleibt aber bei Hegel nicht auf dieser Stufe stehen; der Anblick des Geleisteten läßt ihn vielmehr zum Bewußtsein seiner Naturüberlegenheit kommen und zum Selbstbewußtsein seiner Menschlichkeit und möglichen Freiheit. Er wird sich daher früher oder später von der Sklavenarbeit freimachen. Der Herr wiederum, der sich von der Dienstleistung des Knechts abhängig gemacht hatte und die Natur nicht allein bewältigen kann, kann auf die Dauer dem Freiheitsstreben des Knechtes nicht widersprechen. („Phänomenologie des Geistes“, Abschn. Herrschaft und Knechtschaft.)

Für Marx entspringt die Arbeit nicht wie bei Hegel erst in gesellschaftlichen Verhältnissen, sondern er betrachtet sie als ursprünglich freie schöpferische Tätigkeit souveräner Individuen.

Hegel sieht in der Arbeit – auch in der materiellen Bearbeitung – ein Mittel zur Vergeistigung des Menschen, während sie für Marx der Aneignung und Vermenschlichung der Natur durch den Menschen dient.

Marx bleibt also bei der unaufhebbaren materiellen Eigenschaft der Arbeit, die nur dann zur Vermenschlichung des Menschen führt, wenn sie die Entfremdung dadurch aufhebt, daß der Mensch die Produkte seiner Arbeit sich aneignen und sie voll genießen kann. Wo Freiheit durch Arbeit bei Hegel eine Bewußtseinstatsache ist, kennt sie Marx nur als Eigenbesitz von einem Stück Natur; das ist seine Freiheit durch Arbeit.

Damit ist die Gemeinschaftsfrage angeschnitten.

Die Gemeinschaft

Hegels Gemeinschaftsideal ist der freie Staat, d. h. der Staat, dessen Gesetzgebung aus dem Geist der Bürger entstand. Er selbst war überzeugt, daß die konstitutionelle Monarchie d i e vernünftige Staatsordnung sei.

Voraussetzung der „Freiheit" der Staatsbürger ist allerdings, daß diese sich dem Geist der Verfassung freiwillig geneigt zeigen, d. h. mit dem Gesetz einverstanden sind.

Mit dieser Befreiung durch Vergeistigung konnte Marx nicht zufrieden sein. Es erschien ihm diese Vorstellung genau so märchenhaft wie eine Vergeistigung des Menschen durch Arbeit. Er sieht Freiheit erst dann eintreten, wenn alle Menschen gemeinschaftliche Eigentümer der Natur geworden sind und das ist nur möglich durch das bewußte Einswerden des einzelnen mit der Gemeinschaft in der klassenlosen Gesellschaft.

Er stellt dieses Ziel aber nicht als Gemeinschaftsideal auf, das ethisch zu fordern ist, sondern er ist überzeugt, daß die Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft von selbst auf einen solchen Zustand hindrängt. Doch ist dieser Vorgang kein automatischer, dem man nur zuzuschauen braucht, sondern die Entwicklung „produziert" das Proletariat ebenso wie die moderne Industrie die Möglichkeit allseitiger Bedürfnisbefriedigung. In dem Erwachen des Proletariats zum Selbstbewußtsein, in der „umwälzenden Praxis" der Revolution ist der dialektische Umschlag verwirklicht, der die Veränderung der Menschheit sichert.

Bewußtsein und gesellschaftliches Sein gehören bei Marx zusammen. Das Bewußtsein ist nicht wie bei Hegel ein sich selbst genügendes Ziel der Freiheit. Marx konstruiert: das aus dem gesellschaftlichen Sein des Proletariats hervorgehende (in ihm als Möglichkeit angelegte) Klassenbewußtsein kann umschlagen in die gesellschaftliche Wirklichkeit der umwälzenden Praxis.

Lenin und Hegel

Während die 2. Internationale im 19. Jahrhundert sich vor allem an Darwin und Häckel (besonders Kautsky) und auch an Spinozas Monismus (Plechanow) ausrichtete und sich darauf verließ, daß die Evolution mit der von Marx prophezeiten Naturnotwendigkeit sich durchsetzen werde, geschah durch Lenin eine neue Hinwendung des Marxismus zu Hegel.

„Man kann das ‚Kapital' von Marx und besonders das erste Kapitel nicht vollkommen begreifen, wenn man nicht die g a n z e Logik Hegels durchstudiert und begriffen hat. Folglich hat nach einem halben Jahrhundert keiner

von den Marxisten Marx begriffen!!" (Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß, Ost-Berlin 1949, S. 99.)

Wie kam gerade Lenin dazu, wieder auf Hegel zurückzugreifen?

Lenin wollte die Dialektik des Geschichtsvorgangs stärker betonen, d. h. mit dem Gegensatz und der revolutionären Praxis in Rußland arbeiten. Dann wollte Lenin den Materialismus aufrechterhalten und verteidigen. Ihm war das Bestreben Engels', deutschidealistische Gedanken in die materialistische Auffassung der Natur und der Geschichte hinüberzuretten („Antidühring" 1878) zuwider. Er sieht, daß aus dem jähen Umbruch, den die neuen Naturwissenschaften durchmachen, „reaktionäre" Schulen hervorgehen. Er verlangt eine solide philosophische Grundlage, um dem Druck der bürgerlichen Ideen widerstehen zu können, und so eine Grundlage könne nur „das Studium der Dialektik Hegels vom materialistischen Standpunkt aus" sein.

„Die Logik, schreibt Lenin, ist die Lehre nicht von den äußeren Formen des Denkens, sondern von den Entwicklungsgesetzen aller materiellen, natürlichen und geistigen Dinge ..." (aaO, S. 9).

So sehr sich also Lenin auf Hegel, den er im Schweizer Exil studierte, stützt, in der politischen Wirklichkeit geht er seine eigenen Wege, und diese sind keineswegs dialektisch. Von einem Umschlag des proletarischen Bewußtseins in kollektive Aktion ist nirgends in Rußland die Rede. Lenin verstand unter der revolutionären Aktion nur die Führungstat seiner Elitepartei.

Während der junge Marx nur den Funken des Bewußtseins ins Proletariat schleudern wollte, behauptet Lenin nach Kautsky die Notwendigkeit einer dauernden Führungsorganisation, die die unmündig bleibenden Massen des Proletariats lenkt und leitet. E spricht von „Transmissionsriemen" und „Hebeln", mit denen die Parteizentrale ihre Aktivität auf die Massen überträgt.

Radikale Kommunisten wie Rosa Luxemburg lehnten darum auch Lenins Auffassungen ab. („Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie", in „Die Neue Zeit", 22. Jahrgang 1904.)

Am stärksten weicht Lenin vom ursprünglichen Marx und von Hegel durch seine „Abbildtheorie" ab, ja, er fällt hier hinter den kritischen Standpunkt Kants zurück. Das Bewußtsein „spiegelt" nach Lenin das objektiv außerhalb des Bewußtseins liegende materielle Sein wider und ist zu dieser Leistung befähigt, weil es selbst „materiell" ist. Mit Fr. Engels behauptet er, das Ding an sich sei durch die experimentelle und industrielle Praxis widerlegt.

Während demnach Hegel alle Wirklichkeit in die Bewegung des Geistes auflöst und somit jenen Idealismus hat, dem Naturphilosophie noch ziemlich

fremd war, hat Marx für die menschliche Welt das Absolute in der selbstbewußten kollektiven Aktion des Proletariats behauptet und damit das, was Hegel vom Geist aussagt, wortgetreu auf die Materie übertragen. Lenin wiederum kommt gar nicht zu solchem Monismus (Rückgang auf das Eine), sondern sieht als tiefste Schicht der Wirklichkeit ein Naturgesetz, dem sich unser Bewußtsein in (unvollendbarem) Progreß annähert.

Für Marx ist Hegels Denkgebäude das Instrumentarium, mit welchem er sein Gedankengebäude errichtet, das letztlich aus lauter Plattheiten besteht; Lenin wiederum gibt eine geradezu kirchenartige Weltsicht, in der hegelsche Gedanken zu Dogmen gemacht sind. Wie der Kommunismus hier dem dialektischen Prozeß standhalten kann, bleibt ungesagt.

Stellungnahme zu einigen Gedanken

Geschichtserklärung: Eine Ähnlichkeit zur Gotterkenntnis (L) hat Hegels Auffassung, daß die Erscheinungen den Weg zur Bewußtheit Gottes gehen. Mathilde Ludendorff sieht den Schöpfungsweg in dem Satz eingeschlossen: „Im Anfang war der Wille Gottes zur Bewußtheit." Auch daß sich nicht Gott als Person bewußt wird im Gottesbewußtsein des Menschen, sondern nur einige Willens- und Wesenszüge des Göttlichen dem Menschen bewußt werden, sagt Hegel in ähnlicher Weise. Während aber Mathilde Ludendorff die Schöpfungsgeschichte naturphilosophisch aufbaut, spricht Hegel nur von einem Weltgeist, der sich in der Geschichte vernünftig und in dialektischen Schritten bewußt wird.

Eine solche Sicht macht einmal die menschliche Freiheit fraglich, andererseits sieht sie in die Geschichte etwas hinein, was diese nicht enthält. Es gab immer schon geschichtsphilosophische oder religiöse Betrachtungen, die den Ablauf der Geschichte unter einen Zielwert stellen.

Mathilde Ludendorff schränkt solche prophetischen bzw. zwangsweisen Behauptungen ein. Sie sieht den Willen in verschiedenen Ausprägungen als Kraftquelle der Geschichte. Insofern diese Kräfte aufeinander wirken (als Selbsterhaltungswille des unvollkommenen Bewußtseins, als Selbsterhaltungswille der Volksseele, als Charakter der Geschichtegestalter, als gotterfülltes Ich), kann man von einer Dialektik der Geschichte sprechen, doch sind keine dialektischen Schritte ohne weiteres daraus zu ersehen, man muß sie schon hineinsehen. Allerdings sagt Mathilde Ludendorff, daß die Volksseele im Laufe der Jahrtausende zu Gott hinwächst. („Die Volksseele und ihre Macht-

gestalter“, Ausg. 1955, S. 179.) Das wäre eine Ähnlichkeit mit Hegels Weg des Weltgeistes über die Volksgeister.

Aber Mathilde Ludendorffs Geschichtsauffassung ist bedeutend statischer als die Hegels, sie betrachtet die gleichen Erscheinungen in allen Zeitaltern und schließt auf die gleichen Kräfte. Das ermöglicht allerdings auch einen Blick in die Zukunft, zwar nicht im Sinn von Marx, aber doch insofern, als die auftretenden Kräfte sofort erkannt werden und weder Überraschung, Verzweiflung oder Euphorie Platz greifen können.

Erich Ludendorff war ähnlich wie Hegel für die Monarchie. Im Wort König lag für ihn der Begriff deutscher Freiheit. („Meine Lebenserinnerungen“, Bd. I, S. 178.)

Das Menschenbild: Der Gedanke, daß sich der Mensch zu dem machen kann, was er sein kann, ist bei Hegel, Marx und Mathilde Ludendorff anzutreffen. Hegel sieht aber in diesem Tun eigentlich das Tun des Weltgeistes, der so zu sich bewußt zurückkehrt. Das ist wiederum eine Vernichtung der menschlichen Freiheit.

Mathilde Ludendorff macht die Vollendung der Schöpfung vom freien Willen des einzelnen abhängig, der zwar damit dem von Anfang an bestehenden Schöpfungsziel gerecht wird, aber sie kennt hier keine Zwangsläufigkeit. Nur die Vollendung in Freiheit ist wirklich die Vollendung der Schöpfung und insofern kann auch diese Vollendung ausbleiben und Gott verhüllt bleiben.

Die Arbeit ist für Hegel eine Möglichkeit, zum Selbstbewußtsein und zum Freiheitsbewußtsein zu kommen. Aber dies ist nicht der einzige Weg; er beobachtet nur den Vorgang auf der sozialen Ebene des Knechtes. Mathilde Ludendorff sieht die Gefahr, wenn Arbeit schlechthin als Tugend angesehen wird, was der Hegelsche Gedanke enthält. Mathilde Ludendorff sieht sehr lebensnah, daß die Arbeit herzlich wenig böse Geister besiegt, daß also der Knecht nicht zwangsläufig durch seine Arbeit zur Erkenntnis der Freiheit zu gelangen braucht. Sie spricht aber auch von den Gauklerkünsten, die den Staat verschulden und die Arbeitenden ausrauben, doch der Begriff der Entfremdung fehlt in ihrer Philosophie; denn Besitz an Natur und Produktionsgütern sind keineswegs zwangsläufig Zeichen der Freiheit, sondern diese ist unabhängig von Arbeit, wie Arbeit moralisch, unmoralisch oder amoralisch sein kann. („Triumph des Unsterblichkeitwillens“, Ausg. 1973, S. 242 ff.)

Die Gemeinschaft: Ähnlich wie Hegel sieht auch Mathilde Ludendorff ihr Gemeinschaftsideal in einem freien Staat, dessen Bürger sich „freudig, bewußt

und freiwillig einordnen". („Erlösung von Jesu Christo" S. 297.) Und der Staat hat die Pflicht, durch Strafandrohung das Unheil der Volksgefährdung zu verhüten (s. „Aus der Gotterkenntnis meiner Werke", Abschn. „Der Staat und die Lebensführung des einzelnen Menschen").

Freiheit nur in der Vergesellschaftung des Eigentums und in einer klassenlosen Gesellschaft zu sehen, lag dem Haus Ludendorff fern. Besitz verpflichtet dem Volk gegenüber, und der Besitzende hat die Pflicht, seinen Besitz und sein Eigentum zur eigenen kulturellen Förderung des Volkes zu verwalten. Dies sagte Erich Ludendorff auf der Hochschultagung in Salzburg 1931. Ähnliche Worte: Sittliches Freisein kennt keine Beschränkung des Eigentums, auch keinen Mißbrauch desselben, sondern nur seine Verwendung zur Erhaltung der eigenen Person und der Volkserhaltung. Arbeit soll Besitz schaffen und ihn erhalten. Nur durch Vermehrung der Zahl der Besitzenden werden wir den sozialen Frieden ... schaffen (a. Auspsrüche Erich Ludendorffs 1. Bd.).

Wo bei Marx eine negative Dialektik von Eigentum und Gemeinschaft besteht, ist sie gerade bei Ludendorff besonders ausgeprägt, indem Besitz und Pflicht an der Gemeinschaft unlösbar verbunden werden. Marx' Eigentums-Freiheit-Dialektik ist Utopie, und das beweisen heute alle marxistischen Länder: entweder wird der Marxismus als Druck empfunden oder als nicht erreichbares Ideal der kommunistischen Selbstlosigkeit.

Die Logik Hegels und Lenins Übernahme: Hegels Logik enthält die Abschnitte: Gegenstand und Methode der Logik; Die Lehre vom Sein; Die Lehre vom Wesen; Die Lehre vom Begriff. Es sind durchaus abstrakte Abhandlungen, die in der schwerfälligen und zum Teil am Lateinischen ausgerichteten Sprache Hegels kaum verständlich sind, aber offenbar stets großen Eindruck gemacht haben.

Bemerkenswert sind einige treffende Ausdrücke Hegels, so zum Beispiel „die schlechte Unendlichkeit". Er meint damit den Irrtum der Menschen, daß gewaltige Entfernungen, riesige Massen usw. gleich der Unendlichkeit seien. Hier sagt Mathilde Ludendorff ähnlich, daß göttliche Vollkommenheit nicht von der Zahl bedingt ist. („Schöpfungsgeschichte", letzter Abschnitt.)

Wenn Hegel sagt, daß das Wesen das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein ist und daß das Wesen nichts zurückbehält, was nicht erschiene, so steht hier Mathilde Ludendorffs Gotterkenntnis dem entgegen; denn die Philosophin schreibt: „Tief eingebettet in Gott sahen wir ... dies gesamte Weltall der Erscheinungen" („In den Gefilden der Gottoffenbarung" S. 148) oder

„Gott überragt die Erscheinungswelt“ („Vom wahren Leben“, Essays, S. 19). die völlige Gleichsetzung des Wesens mit der Erscheinung wäre Spinozismus.

Wenn bei Hegel die Vernunft das absolut wirksame Weltprinzip ist, so ist es bei Mathilde Ludendorff der Wille, wie es schon Fichte und Schopenhauer ausdrückten. Allerdings vermeidet es Hegel, das Absolute und Gott als Wechselbegriffe zu setzen, wie auch Mathilde Ludendorff nicht Wille und Gott als Wechselbegriffe setzt.

Im Geiste Hegels ist die Dialektik nichts anderes als die Methode der Entwicklung. In jedem Stufengang ist die höhere Stufe die Widerlegung und Verneinung der niederen, und der logische Prozeß ist zugleich der Weltprozeß. Mathilde Ludendorff hat in ihrer Schöpfungsgeschichte einen solchen Stufengang dargestellt. Sie arbeitet jedoch nicht jene Dialektik der Verneinung so stark heraus wie Hegel, obwohl diese vorhanden ist, besonders stark beim Auftreten der Todmöglichkeit und des Todesmuß, die offenbar einen Rückschritt bedeuten, aber dann gerade den Weiterweg hervorbringen.

Wie Lenin gerade diese Logik sich zum Vorbild nahm, ist schwer zu begreifen, da es ihm doch nur um eine Lehre ging, wie er Macht über Massen gewinnt. Wahrscheinlich hat er sich mit den rein verstandesmäßigen Abschnitten über Dialektik, Schluß und Begriff befaßt, die noch der schulmäßigen Logik einigen Platz gewähren.

Auch das Elitedenken lehnt das Haus Ludendorff ab. Bildung von Kasten, Leitung durch unsichtbare Mächte, Auflösung der Völker ist seine Folge (s. E. Ludendorff, Lebenserinnerungen, Bd. I, S. 334; Bd. II, S. 150).

Lenins Abbildtheorie ist reiner Positivismus des 19. Jahrhunderts, allerdings geeignet für eine zu unterrichtende kritiklose Masse. Für Mathilde Ludendorff ist die Frage Denken und Sein mit Kant gelöst. Wir leben in einer Welt der Erscheinungen, die nach den gleichen Gesetzen geregelt ist wie unser Erkenntnisvermögen Vernunft; das Jenseits der Erscheinungen, das Ding an sich, das Wesen, können wir nur durch Erleben erkennen. Aber es handelt sich bei diesem Erleben nicht um eine Gefühlsseligkeit, wie sie Hegel an Jacobi tadelte, sondern um das sichere Wissen einer Tatsächlichkeit, die erst mit unserer Vernunfterkenntnis zusammen die volle Erkenntnis gibt.

Wenn Marx und Lenin solches Denken und Erleben als märchenhafte Unsichtbarkeiten einer bürgerlichen Welt, die dem Kapitalismus dient, verteufeln, so gehen sie an der Wirklichkeit des Menschen vorbei, der nun einmal nur in dieser Doppelfähigkeit des Erkennens Mensch ist.

B 4157 DX

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 19 | 9. 10. 1979 | 19. Jahr

Inhalts-Übersicht

Die Existenzphilosophie

Martin Heidegger, Karl Jaspers / Von Peter Hansen

Normalerweise ist die Philosophie auf die engen Hallen der Universität beschränkt und fristet in Fachkreisen ihr verborgenes Dasein. Es gibt jedoch in unserem Jahrhundert zwei bemerkenswerte Ausnahmen:

Den dialektischen Materialismus und die Existenzphilosophie.

Der dialektische Materialismus wird bekanntlich von den kommunistischen Staaten „gepäppelt" und großgezogen, sowie mit Feuereifer als Heilslehre von Studenten an den westdeutschen Universitäten verbreitet.

Die Existenzphilosophie muß auf diese Hilfsmittel verzichten, ihr großer Einfluß nach dem Zweiten Weltkrieg ist daher überraschend. Schauen wir uns ihre Lehre deswegen einmal an. Zuerst wenden wir uns Martin Heidegger zu.

Wie wir aus den Werken Mathilde Ludendorffs wissen, wird der Mensch normalerweise vom lustversklavten Selbsterhaltungswillen beherrscht und kriecht im Dasein verstrickt dem Tode entgegen.

Heidegger beschreibt dieses lustversklavte Leben als *„uneigentliche Existenz"* und sieht es als Folge der *„Verfallenheit des Alltags"* an. Es besteht jedoch nach Heidegger die Möglichkeit, durch Anspannung aller Kräfte zur *„eigentlichen Existenz"* vorzustoßen. Es ist dazu nur notwendig, die *„Ungeborgenheit", „Fremde" und „Rätselhaftigkeit"* einer Welt anzuerkennen und zu erleben, in die wir hineingeboren wurden, ohne gefragt zu werden *(„Geworfenheit").* In einem Satz gesagt heißt das:

Der Mensch soll der Unlust nicht aus dem Wege gehen – und auch nicht der Angst.

Die *Angst* ist das Schlüsselwort der Existenzphilosophen, der Grundbaß, der nach ihrer Ansicht das Leben begleitet. Hält der Mensch nun der Angst und damit der Unlust stand, so erlebt er sein Leben gesteigert, und die geheimsten Quellen seiner Kraft beginnen zu sprudeln. In diesem Sinn spricht Heidegger davon, daß der Mensch seine höchste *„Möglichkeit"* verwirklicht. Andernfalls vegetiert er dahin. Sein Leben schleppt sich als *„uneigentliche Existenz"* am Boden fort und wird vom Selbsterhaltungswillen – dem *„Man"* bei Heidegger – beherrscht. Normalerweise flüchtet der Mensch durch *„geschäftiges Aufgehen im Alltag"* vor der Angst, liebäugelt mit jeder *„Zerstreuung"*, die es ihm ermöglicht, sich selbst aus dem Wege zu gehen, und verdrängt insbesondere den Tod.

In der Philosophie von Heidegger hebt der Tod den Menschen über seine *„Alltäglichkeit"* hinaus. Jeder Mensch muß sich selbst mit dem Tod auseinandersetzen, eine Stellvertreterpolitik ist hier nicht möglich. Der Tod ist daher die *„eigenste Möglichkeit"* des Menschen, wie Heidegger sich ausdrückt. Zwar liegt er erst in der Zukunft, doch wirkt er indirekt auf die Gegenwart ein. Unser Leben ist daher ein *„Sein zum Tode"*. Die philosophische Bedeutung des Todes erkennt Heidegger ganz richtig, doch ihm fehlt der Schlüssel zum *„heiligen Rätsel"* –, erst der erkannte Sinn des Lebens gibt dem Todesmuß die richtige Beleuchtung.

Der zweite bedeutende Vertreter der Existenzphilosophie ist *Karl Jaspers.* Zur Verdeutlichung seiner Hauptlehre greifen wir wiederum auf Mathilde Ludendorff zurück. Ihre Philosophie sieht im Selbsterhaltungswillen den Gegenspieler zum Ich. Dieses Ich entzieht sich jeder wissenschaftlichen Erforschung. Es ist das Jenseitsgut der Menschenseele. Als göttliche Kraftquelle überstrahlt es die Fähigkeiten des Bewußtseins: die Wahrnehmung, das Denken, den Willen und das Gefühl. Wir sprechen dann von dem Sehnen nach Schönheit, dem Willen zur Wahrheit, dem guten Handeln, sowie dem göttlich gerichteten Gefühl. Auch Karl Jaspers erkennt im Menschen einen Kern, den er als *„eigentliches Selbst"* bezeichnet.

Hierdurch wird die *„Einheit von Zeitlichkeit und Ewigkeit"* ermöglicht. Das heißt, das *„eigentliche Selbst"* schenkt dem Menschen das Gotterleben, oder wie Karl Jaspers sich ausdrückt, seine *„Existenz"*. Wir können daher die Existenzphilosophie als *„Philosophie des Gotterlebens"* bezeichnen.

Und zum Gotterleben gelangt nach Jaspers nur, wer die Fragwürdigkeit, Zerrissenheit und Disharmonie der Welt nicht verleugnet. Daher ist es seiner Philosophie wichtig, die Unvollkommenheit der Welt und des Wissens immer wieder darzustellen, während Mathilde Ludendorff alles in vollkommene Harmonie auflöst.

Das Gotterleben, der *„existentielle Aufschwung"* muß bei Karl Jaspers in *„stetem Kampf"* täglich neu errungen werden. Nun läßt sich das göttliche Erleben nicht erzwingen, das sieht auch Jaspers ein. So macht er es letztlich von der Gnade Gottes abhängig und entwertet hierdurch seine Philosophie; denn der Mensch ist nicht mehr Herr seines Schicksals.

Zusammenfassung

Wir können die Existenzphilosophie als Fortsetzung der Lebensphilosophie auffassen. So betont die Lebensphilosophie die Bedeutung des Erle-

bens gegenüber der wissenschaftlichen Vernunfterkenntnis. Die Existenzphilosophie schneidet aus diesem Erleben jenen Teil heraus, der durch Grenzsituationen und Unlust gekennzeichnet ist, also zum Beispiel durch Tod, Leiden, Schuld und Angst. Hierdurch entsteht ein düsteres Gemälde der Welt. Die Auflösung der Mißklänge wird von der Existenzphilosophie bewußt vermieden.

Demgegenüber steht die große Intuition von Leibniz, wonach diese Welt die *„beste aller möglichen Welten ist"*; denn Gott ist vollkommen und aus ihm kann nur Vollkommenes hervorgehen.

Leibniz konnte diese Intuition im 17. Jahrhundert noch nicht richtig begründen, erst Mathilde Ludendorff liefert hier den Schlüssel, indem sie nachweist, daß die Unvollkommenheit des Menschen in großartiger Weise dem Schöpfungsziel dient. Die Zerrissenheit des Weltalls ist also nur eine scheinbare. Von höherer Warte betrachtet löst sich die absurde Welt in Harmonie auf. Hier liegt der tiefste Gegensatz zwischen Mathilde Ludendorff und der Existenzphilosophie.

Der Existentialismus hat es jedenfalls verstanden, das christliche Lebensgefühl aufzufangen, ohne die Lehre des Christentums mit zu übernehmen. Auf diesem Acker konnte er schnell Früchte treiben. Bei Heidegger, dem gottleugnenden, *„abtrünnigen christlichen Theologen"* (Stegmüller) wird das besonders deutlich:

> Aus der Sorge um das Seelenheil wird die Sorge um die *„Existenz"*.
> Aus der Schuld bzw. der Erbsünde entsteht das Schuldgefühl, weil sich der Mensch selbst untreu geworden ist.
> Das Gewissen, die Stimme Gottes, wandelt sich unter den Händen Heideggers in den Ruf der Existenz an den Menschen, den Sinn des Lebens nicht zu verfehlen.

Und ebenso wie das Christentum wendet sich der Existentialismus an den einsamen, wurzellosen Menschen und übersieht das Volk. Schon von daher sind seine Grundlehren ergänzungsbedürftig.

Den schwächsten Teil der Existenzphilosophie bilden ihre Aussagen zur Logik und Erkenntnislehre. Wir übergehen ihn daher mit Stillschweigen.

Das Todesmuß hängt innig mit der Seele als Bewußtsein zusammen und trat als Können in den Bereich der Lebewesen, damit das Göttliche sich in einem Einzelwesen, ohne unwürdiger Enge und Begrenztheit des Erlebens je preisgegeben zu sein, bewußt erleben kann. M. Ludendorff

B 20513 D



DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 24 23.12.1992 32. Jahr

Inhaltsübersicht

Zwei „Heroen“ des Denkens

Von Hans Kopp

„Martin Heidegger und Karl Jaspers: Briefwechsel 1920-1963“ Serie Piper – München 1992, 299 S. DM 19,80

Dieser Briefwechsel hat unterschiedliche und vielerlei Geschehenszwänge: Man gewinnt Einblick in das Leben der Akademiker und in den Universitätsbetrieb zwischen 1920 und 1963; selbstverständlich lernt man die beiden Philosophen kennen; man findet ein Abbild der drei deutschen Geschichtsabschnitte: Weimarer Zeit – Drittes Reich – Besatzungszeit und BRD; man wird anschaulich unterrichtet, wie in Kreisen der Höchstgebildeten sich Politik spiegelt bzw. abwesend ist; dann wird eine Unmenge geistiger *„Größen“* erwähnt, beurteilt und vorgeführt, wobei es sich fast nur um Juden vor 33 und nach 45 handelt; man stellt sich am Schluß die Frage, wozu eigentlich Philosophieprofessoren da sind, wenn sie selbst nur ihre Philosophie kennen und sonst nichts, nicht einmal die des Briefpartners; besonders beeindruckend ist, daß Jaspers Heidegger von 1923 an als Lügner und als charakterlosen Menschen empfand (s. zusammenfassendes Urteil bei der Ablage aller Briefe 1966, S. 293), aber trotzdem die Bekanntschaft, ja Freundschaft aufrecht erhielt bis sechs Jahre vor seinem Tod.

Im einzelnen: Von 1920 bis 1963 liegen 155 Briefe vor, davon 85 von Heidegger (H) und 70 von Jaspers (J), davon sind 123 zwischen 1920 und 1936 und 30 von 1949 bis 1963 vorhanden; zwei Briefe Jaspers’ von 1942 und 1948 sind nur in seinem Nachlaß als Entwurf vorhanden und nicht abgeschickt worden; 15 weitere Briefe müssen als verloren gelten.

Als der Briefwechsel begann, war Heidegger 31 Jahre alt (1889-1976), Jaspers 37 (1883-1969); ihr geistiger Vater, der jüdische Philosoph Husserl, war 61.

Von Anfang an und immer wieder geht es in den Briefen oft um Stellenbesetzung, Berufungen, Bezahlung, Pensionsansprüche, Wohnungsfragen, Förderung oder Ablehnung von akademischen Anwärtern, so daß man einen Einblick bekommt in den staatlichen Universitätsbetrieb. Heidegger gebraucht damals gern das Wort *„Kampfgemeinschaft“*, auch *„Stoßtrupp“*, zur gemeinsamen Durchsetzung ihres philosophischen Systems, der Existenzphilosophie.

Schon im Juli 23 macht Heidegger seinen Lehrer E. Husserl (1859-1938) gewaltig herunter:

„Sie wissen wohl, daß Husserl einen Ruf nach Berlin hat; er benimmt sich

schlimmer als ein Privatdozent, der das Ordinariat mit einer ewigen Seligkeit verwechselt. Was geschieht, ist in Dunst gehüllt – zunächst sieht man sich als Praezeptor Germaniae – Husserl ist gänzlich aus dem Leim gegangen – wenn er überhaupt je ‚drin' war – was mir in der letzten Zeit immer fraglicher geworden ist – er pendelt hin und her und sagt Trivialitäten, daß es einen erbarmen möchte. Er lebt von der Mission des ‚Begründers der Phänomenologie', kein Mensch weiß, was das ist – wer ein Semester hier ist, weiß, was los ist – er beginnt zu ahnen, daß die Leute nicht mehr mitgehen – er meint natürlich, es sei zu schwer – natürlich, eine ‚Mathematik des Ethischen' (das Neueste!) versteht kein Mensch – auch wenn er weiter fortgeschritten ist als Heidegger, von dem er jetzt sagt, ja der mußte gleich selbst Vorlesungen halten und konnte die meinigen nicht besuchen, sonst wäre er weiter – das will heute in Berlin die Welt erlösen." (Brief 16, Freiburg 14. Juli 1923)

Von den politischen Vorgängen der damaligen Zeit: Kriegsende (H. war Landsturmmann kurze Zeit) – Revolution-Inflation-Hitlerputsch – ist mit keinem Wort die Rede, obwohl H. z.B. im Herbst 23 in Feldafing/Starnbergersee war, wo er die Kinder bei einer Familie Szilasi unterbrachte.

Für den schulphilosophischen Laien ist es einigermaßen tröstlich, daß Heidegger eingesteht, Hegel nicht zu verstehen:

„*Der ‚Hegel' ging Ihnen vielleicht etwas zu langsam – wir sind beim ‚Werden'*" (Heidegger machte eine Übung für Fortgeschrittene über Hegels „Logik, I"). „*Und hier ist m.E. ein großer Haken. Zunächst verstehe ich ganz und gar nicht, inwiefern Sein und Nichts – im Hegelschen Sinn – verschieden sein sollten. Dagegen sehr wohl – was Hegel als das eigentlich Paradoxe ausgibt, daß Sein und Nichts identisch sind. Denn Hegel bestimmt ja – ein merkwürdiger Anfang! das Sein völlig negativ – das unbestimmte Unmittelbare. Daß diese Nichtigkeit das Nicht bzw. Nichtheit ist – ist in der Tat eine Tautologie. Wie von da überhaupt etwas ‚werden' soll, wo dazu die These der Unterschiedenheit von Sein und Nichts völlig dunkel ist – verstehe ich nicht...*" (29/Marburg, 10.12.25)

1926 ärgert sich Heidegger über die Marburger Universität: „*Ich gehöre ja jetzt auch zur Kommission. Der eine Teil der Fakultät hat das einzige Prinzip: keinen Juden und möglichst einen Deutschnationalen; der andere (Jaensch und sein Anhang): nur Mittelmäßiges und nichts Gefährliches.*" (37/2. Dez. 1926)

Als die Mutter Heideggers im Sterben liegt, kommen bei ihm seine ganzen Abneigungen gegen den Katholizismus durch, die er offenbar noch

nicht verarbeitet hatte. Ursprünglich, als Sohn eines Mesners, hatte er als Doktorand, um ein Stipendium zu erlangen, versprechen müssen, sich primär *„dem Studium der christlichen Philosophie zu widmen"* (so. H. in einem Gesuch von 1913). Katholiken, allen voran der Freiburger Bischof C. Gröber, hatten den jungen Heidegger gefördert (H. Ott: *„Martin Heidegger – Unterwegs zu seiner Biographie"*, Frankfurt/M 1988)

Karl Jaspers tröstet ihn:

„Mit ihrer Mutter haben Sie eine schwere Erfahrung, die ich von weitem ermessen kann. Daß hier die Alternative Philosophie-Theologie eine Rolle spielen kann, ist herzzerreißend. Wenn ich mich hineinversetze, so würde ich, – in dem Bewußtsein des Nichtwissens, den Glauben des geliebten Menschen respektierend, mehr als das: als Wahrheit anerkennend..." (42/ Heidelberg, 2. März 1927)

1927 erschien Hs. *„Sein und Zeit"*, sein Hauptwerk. Es ist schwer verständlich und voller Wortneuprägungen. Jaspers ging es wie den oben schon erwähnten philosophischen Laien. In seiner *„Philosophischen Autobiographie"* schreibt er darüber:

„...Schon 1922 hatte mir Heidegger einige Seiten aus einem damaligen Ms vorgelesen. Es war mir unverständlich. Ich drängte auf natürliche Ausdrucksweise... Dem entsprach verständlicherweise, daß er für alle meine späteren Veröffentlichungen seinerseits kein eigentliches Interesse mehr aufbrachte." (Anm. zu 47, S. 240)

Zwischen beiden irrlichterte – um das vorwegzunehmen – die Jüdin Hannah Arendt (1906-1976). 24/25 studierte sie bei Heidegger in Marburg, dann bei Husserl und ab 1926 bei Jaspers. 1933 emigrierte sie, besuchte aber 1952 wieder J. und H. und trat hier als *„Zwischenträgerin"* aller möglichen Gerüchte auf. (O.a. Ott spricht sogar von einer Liebesaffäre Heideggers mit ihr. s. FAZ v. 4.2.89)

Im Juli 29 bedankt sich Jaspers für die Zusendung der Husserl-Rede Heideggers, die dieser zum 70. Geburtstag Husserls gehalten hatte. H. hielt *„geradezu eine hymnische Rede auf die ‚Führerschaft' Husserls und auf dessen ‚philosophische Existenz' ... Jaspers mußte diese Urteile über Husserl in der damaligen Zeit geradezu als grotesk empfunden haben... Schließlich hätte er die Frage gestellt, was denn ‚Führerschaft' in der Philosophie überhaupt soll."* (Anm. zu 86/S. 251) Und Jaspers mußte die früheren Auslassungen Heideggers über Husserl noch im Ohr haben!

Jaspers spricht oft von *„Oasen in der gegenwärtigen Wüste"* (z.B. 102/24. Mai 1930) und meint damit Süddeutschland gegenüber Berlin. 1931

erschien seine Schrift *„Die geistige Situation der Zeit"* als 1000. Band der Sammlung Göschen. Das Büchlein fand weiteste Verbreitung, aber seine Analyse war doch weltfremd und im Rückblick von heute aus besagt sie nichts über die tatsächliche Situation damals.

Ende März 1933 war Heidegger zum letzten Male bei Jaspers zu einem längeren Besuch. Er sagte damals, wie Jaspers überliefert: *„Man muß sich einschalten."* (Anm. zu 115/S. 256) Dann noch ein kurzer Besuch im Mai. Jaspers, der wegen seiner jüdischen Frau in Schwierigkeiten geriet, schreibt über die Veränderung, die bei Heidegger vorgegangen war, mehr als 20 Jahre später:

„Ratlos war ich. Nichts hatte Heidegger mir berichtet von seinen national-sozialistischen Neigungen vor 1933. Ich hätte meinerseits mit ihm sprechen sollen. In den letzten Jahren vor 1933 waren seine Besuche selten geworden. Jetzt war es zu spät. Angesichts des selber vom Rausch ergriffenen Heidegger habe ich versagt. Ich sagte ihm nicht, daß er auf falschem Wege sei. Ich traute seinem verwandten Wesen nicht mehr. Ich fühlte für mich selbst die Bedrohung angesichts der Gewalt, an der H. nun teilnahm, und dachte, wie schon manchmal in meinem Leben, an Spinozas caute.

Hatte ich mich geirrt durch all das Positive, das zwischen uns gewesen war? War ich selber schuld, daß ich nicht, gegründet auf dies Positive, die radikale Auseinandersetzung mit ihm suchte? War dies mitbestimmt durch meine Schuld, daß ich nicht rechtzeitig die Gefahren gesehen, den ganzen Nationalsozialismus zu harmlos genommen hatte, obgleich Hannah Arendt mir schon 1932 deutlich genug sagte, wohin es gehe?

Im Mai 1933 reiste Heidegger das letzte Mal ab. Wir haben uns nicht wiedergesehen." (Anm. zu 117/aus *„Philosophische Autobiographie"* 100 ff., S. 258)

Bis 1936 gingen noch einige Briefe. Erst 1949, als Jaspers schon lange in Basel war, wird der Briefverkehr fortgesetzt.

Jaspers findet sich in Basel nicht zurecht:

„Für alte Leute ist hier eine Zuflucht. Wäre ich jung, ich würde ohne Zweifel nach Amerika drängen, um an die geistigen Hebel und die echten Grunderfahrungen des Zeitalters zu gelangen... Eine neue Bindung – so wurde mir klar – war entgegen meinen Hoffnungen von 1945 nicht erwachsen. Mein öffentliches Dasein war das einer Puppe, die mit mir wenig zu tun hatte." (130/10 Juli 1949)

Schon vorher stellt er über Basel fest, daß es eine *„Insel ist, deren Dasein ein wunderbarer Anachronismus ist"* (ebd.).

Beide Philosophen vergleichen nun ihre Gedankenwelt gern mit der fernöstlichen:

„Ich helfe mir etwa mit Erinnerungen an Asiatisches, zu dem ich all die Jahre gern gegangen bin, wohl wissend, nicht eigentlich einzudringen, aber auf eine wunderbare Weise von dort her erweckt ... Daß Sie überhaupt dahin drängen und, wie Ihre Interpretation von ‚Sein und Zeit' aussagt, immer gedrängt haben, ist außerordentlich...“ (131/J. an H. aus St. Moritz v. 6. Aug. 49)

Heidegger macht nun ganz in Terminologie der angelaufenen *„Umerziehung“*, wenn er schreibt:

„Ich bin seit 1933 nicht deshalb nicht mehr in Ihr Haus gekommen, weil dort eine jüdische Frau wohnte, sondern weil ich mich einfach schämte. Seitdem habe ich nicht nur Ihr Haus, sondern auch die Stadt Heidelberg nie mehr betreten, die allein durch Ihre Freundschaft ist, was sie mir ist.

Als Ende der dreißiger Jahre mit den wüsten Verfolgungen des Böseste einsetzte, habe ich sofort an Ihre Frau gedacht.“ (141/Freiburg, 7.3.50)

In weiteren Briefen stilisiert er sich dann zum geheimen Widerstandskämpfer und rühmt sich sogar: *„...daß an der hiesigen Universität keiner das gewagt hat, was ich wagte.“* (144/8. April 1950)

Im gesamten gesehen kommt Jaspers bedeutend besser in unserem Urteil weg als Heidegger. Jaspers ist ruhig und bescheiden und kennt seine Fehleinschätzungen; Heidegger dagegen will immer recht haben und recht getan haben und erscheint von Anfang an als charakterlos. Beiden haftet aber die typische Ungeschicklichkeit des Philosophen gegenüber der Welt des Handelns an, was sich bei Heidegger vor allem in seiner politischen Mitläuferei, bei Jaspers in seiner Überschätzung der philosophischen Bildung ausdrückt.

Es ist so feierstille
im sterndurchblühten Raum,
daß der Gesichte Fülle
wie märchenreicher Traum
das Herz mir selig weitet
mit nie empfundner Lust.
Mir sank, vom Wind geleitet,
die Weihnacht in die Brust.

Erich Limpach

B 4157 DX

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 7 9. 4. 1982 8.4.82 22. Jahr

Inhalts-Übersicht

Der Philosoph von Wiedensahl

Zum 150. Geburtstag Wilhelm Buschs

Von Heinz Kunzendorf

Als ich noch ein Schuljunge war, sagte unser Deutschlehrer einmal, daß jeder deutsche Mensch wenigstens drei Bücher gelesen haben sollte: Die Bibel, Goethes „Faust" und — „Max und Moritz". Nun, die Bibel mag noch in den meisten Häusern stehen, aber wer hat sie gelesen? Der „Faust" wurde in manchen Schulstunden behandelt, und auf den Bühnen wird er zeitweilig aufgeführt. Aber „Max und Moritz" hat wohl zumindest jeder in seinen Kinder- und Jugendjahren gelesen. Jedoch ausgerechnet gegen das letztgenannte Werk wurden im Laufe der Zeiten immer wieder pädagogische Bedenken erhoben, da ja immerhin so etwas wie eine Glorifizierung von bösen Bubenstreichen gegeben wird. Aber all diese Bedenken sind von der Jugend, die sich das Vergnügen an diesem Bilderbuch nicht nehmen läßt, mit fliegenden Fahnen überrannt worden. Ernsthafte kinderpsychologische Untersuchungen haben ergeben, daß sich nachteilige Folgen für das gesunde Kindergemüt aus der Lektüre von „Max und Moritz" nicht ergeben. Und so wird wohl das beliebteste aller Kinderbücher noch für lange Zeit zum eisernen Bestand jeder Kinderbücherei gehören.

Daß der Verfasser Wilhelm Busch heißt, weiß heute noch immer jedes Kind und damit natürlich auch jedermann. Er wurde am 15. 4. 1832 in dem kleinen Dorf Wiedensahl im seinerzeitigen Königreich Hannover geboren. Seine Eltern begnügten sich mit einer unglaublich bescheidenen Lebensführung. Er schrieb darüber 1886 in seiner Selbstbiographie „Was mich betrifft":

„Mein Vater war Krämer; klein, kraus, rührig, mäßig und gewissenhaft; stets besorgt, nie zärtlich; zum Spaß geneigt, aber ernst gegen Dummheiten. Er rauchte beständig Pfeifen, aber, als Feind aller Neuerungen, niemals Zigarren, nahm daher auch niemals Reibhölzer, sondern blieb bei Zunder, Stahl und Stein, oder Fidibus. Jeden Abend spazierte er allein durchs Dorf; zur Nachtigallenzeit in den Wald. Meine Mutter, still, fleißig, fromm, pflegte nach dem Abendessen zu lesen. Beide lebten einträchtig und so häuslich, daß einst über zwanzig Jahre vergingen, ohne daß sie zusammen ausfuhren."

Wenn man sich ein wahres Bild von dem Wesen und der Art dieses

großen Menschenschilderers machen will, muß man sein ganzes Werk überschauen. Jedes einzelne ist nur ein Bild aus dem großen Raritätenkasten, in dem sich Zeit und Menschen spiegeln. Wie auf der Bühne eines bunten Theaters ziehen unsterbliche Typen an uns vorüber: Menschen, Tiere und Dinge als Mitspieler in einer großen Komödie. Und Busch hält mit Wort und Stift fest, was er dort lächelnd erschaut. Der Literaturgeschichtler Alfred Biese nannte den „Heiligen Antonius", „Die fromme Helene", „Hans Huckebein, der Unglücksrabe", „Pater Filucus", „Julchen", „Herr und Frau Knopp", „Fips der Affe", „Plisch und Plumm", „Balduin Bählamm", „Maler Klecksel" und all ihren Anhang, die dürren alten Jungfern, die fettwerdenden alten Junggesellen, die Säufer, die Rohen und die Sentimentalen, die Modernen und die altmodischen Narren, Schmulchen Schievelbeiner, der Onkel und die Tante Nolte und Vater Franz, Mister Pif und Dr. Alopecius und hundert andere kecke, gottlose Buben oder frömmelnde Prahler, lüsterne Jungfräulein, Philister, Pantoffelhelden, alte Tanten oder Onkels, grobe Bauern oder Pfaffen: „Eine wahrhaft shakespearesche Galerie von Charaktergestalten, die alle mit einigen wenigen Strichen und Worten und unvergeßlich klar vor uns hingestellt werden.

Unübertrefflich ist die Art der Zeichnung, wie jede Miene und Geste gleichsam sprechend gemacht, die Bewegung zu Worten gesteigert und die ganze Stufenleiter aller nur möglichen Gefühle und Eigenschaften vor uns abgewandelt wird: Trauer und Freude, falsche und echte, alle Arten von Schmerz, Gicht, Leibschmerzen oder Zahnreißen, dummes Glotzen, blöder Stumpfsinn, bübische Verschmitztheit, Schadenfreude, Schreck oder Rührung. Stets wird mit den einfachsten Mitteln die schlagendste Wirkung erzielt. Das liebe Getier hat dieselben Leiden und Triebe wie der Mensch; selbst die toten Gegenstände, Lampen, Weinflaschen, Unterhosen und Töpfe, grinsen und flennen wie das Lebendige. Und wie die Zeichnungen, so sind die Verse treffend und schlagend. Von unwiderstehlicher Gewalt sind sie und bohren sich unverwischbar ins Gedächtnis ein. Die Sprachkunst und Sprachgestaltung des Meisters ist ebenso bewundernswert wie die Sicherheit seiner Zeichnungen."

Wenn wir einige Titel der Bildergeschichten von Busch hören, mischen sich sofort Worte ins Spiel, die aus diesen Geschichten herrühren, und die sich so hübsch bei jeder passenden Gelegenheit zitieren lassen.

„Dieses war der erste Streich, doch der zweite folgt sogleich." — „Es ist ein Brauch von alters her, wer Sorgen hat, hat auch Likör." — „Denn wer böse Streiche macht, gibt nicht auf den Lehrer acht." — „Jedes legt noch schnell ein Ei, und dann kommt der Tod herbei." — „Oftmalen bringt ein harter Brocken des Mahles Freude sehr ins Stocken." usw.

Die Bildergeschichten sind am weitesten bekannt, doch sie sind nicht die einzige Seite seines Schaffens. In der Zeit seiner größten menschlichen Reife hielt er das reine Wort für das ihm gemäße Mittel des künstlerischen Ausdrucks. Durch den Erfolg der Bildergeschichten war das Bild von Wilhelm Busch im Bewußtsein des Volkes so fest geprägt, daß die Menschen nicht mehr geneigt waren, die neuen Umrisse, die dazugekommen waren, in sich aufzunehmen. Die unbebilderten Buschbücher haben bei weitem nicht die Auflagenhöhen der Bildergeschichten erreicht. Die Verse unter den Bildergeschichten sind von einer so selbstverständlichen Leichtigkeit, daß es scheint, sie wären mühelos aus dem Ärmel geschüttelt. Mancher hat schon versucht, sie nachzuahmen, aber es ist bei weitem nicht das herausgekommen, was auch nur annähernd an Busch erinnern könnte.

„Wird man im Mittagsschlaf gestört,
das ist verdrießlich, das empört."
„Wenn aus des Bettes Vollgenuß
er früh hinaus ins Kalte muß."
„Das Trinkgeschirr, sobald es leer,
macht keine rechte Freude mehr."
„Denn früh belehrt ihn die Erfahrung:
Sobald er schrie, bekam er Nahrung."
„Wo gerade, wenn man nichts versteht,
der Schnabel um so leichter geht."
„Tugend will ermuntert sein,
Bosheit kann man schon allein."
„Wenn andre klüger sind als wir,
das macht uns selten nur Plaisir,
doch die Gewißheit, daß sie dümmer,
erfreut fast immer."
„Dummheit, die man bei andern sieht,
wirkt meist erhebend aufs Gemüt."

In seinen sprachlichen Bemühungen ist er mit großem Ernst vor sich gegangen. Er ruhte bei seiner künstlerischen Arbeit nicht eher, als bis er den letzten künstlerischen Ausdruck gefunden hatte. Als Busch einmal auf Borkum von einem Herrn angeredet wurde, der da meinte, daß ihm die bekannten Verschen wohl nur so zugefallen seien, wurde Busch doch etwas lebhaft und meinte: *„Erlauben Sie mal! Die sind mit großem Fleiß erdacht und sorgsam gefeilt."*

Was uns bei Busch so erheitert, und daher so gern zu seinen Büchern greifen läßt, ist seine „bummlige" Ausdrucksweise. Was aber heißt das? Man spricht von einer Sache, ohne viel Aufhebens davon zu machen. Die Sprache ist eben der Brunnen, woraus der Dichter schöpft. Mit spielerischer Leichtigkeit redet man so daher, als ob seine Verse simpelste und reinste Prosa wären.

„Früher, da ich unerfahren und bescheidner war als heute,
hatten meine höchste Achtung andre Leute.
Später traf ich auf der Weide außer mir noch mehre Kälber,
und nun schätz ich sozusagen erst mich selber."

Wenn es sich darum handelt, die bei ihm oft auftretenden Geräusche klangmalend festzuhalten, so hat er sich eine ganze Rüstkammer derartiger Ausdrücke geschaffen.

Hier einige Beispiele: Die gipserne Venus macht *„klikeradoms"*, wenn sie zerbricht, und der Blumentopf in derselben Situation *„klirrbatsch"*. Wenn sich das Vögelchen von oben herab auf natürliche Weise erleichtert, hört sichs an wie *„pitschkleck"* — Wenn Jungfer Kathrine beim Backen schnell mal mit dem Arm unter der Nase hin- und herfährt, so *„schluppdiwutsch!"*, um eine Kleinigkeit, die dort zutage getreten ist, schleunigst zu entfernen, und wenn ein gedeckter Kaffeetisch umfällt, wird das Geräusch mit dem Wortungeheuer *„rumbumklackerackplimplink"* lautlich festgehalten.

Große Triumphe feiert er in wahren Wortungeheuern wie *„Schnitterschnatterschnabeltierchen"* oder von einem *„potzsappermentsblitzvioletten Strickbeutel"*, er spricht auch von der *„Kreuzhimmelsherzensgutmütigkeit"*. Dem Hunde Schnipp wird es *„Schwindelduseldumm"*, wenn ihn Fips, der Affe, herumschwenkt. Damit werden komische Wirkungen erzielt. Wenn man versuchen wollte, seiner Methode auf den Grund zu kommen, gelangt man zu keinem Resultat. Es ist schon

so, wie er einmal gesagt hat: *„Mit Worten, mit Begriffen, mit der sonst so hochweisen Vernunft kann man, und schwätzt man auch noch so viel Blech, keiner Kunst an die Seele."* Schließlich kommt man zu dem Ergebnis, daß alle künstlerische Wirkung im Grunde unerklärlich ist.

Mit allem, womit er sich beschäftigte, ist er mit Gründlichkeit vor sich gegangen. Sie war seinem Charakter zu eigen. Worte waren ihm Lebewesen, er wollte ihnen an die Wurzeln kommen. Es ist bezeichnend: Das letzte Buch, das er vor seinem Tode las, war Kluges „Etymologisches Wörterbuch".

Den „lachenden Philosophen" nennt man Busch gern. Aber man sollte diese Bezeichnung nicht gar zu ernst nehmen. Er ist vielmehr eine Art Volksphilosoph, der in drolligen Formen seine Weisheiten zum besten gibt. Er war aber ein Denker und Grübler, der die Neigung besaß, *„in der Gehirnkammer Mäuse zu fangen, wo es nur zu viele Schlupflöcher gibt"*, und diese Neigung verstärkte sich im Laufe seines Lebens immer mehr; die Tätigkeit des *„blumenkohlähnlichen Gehirns"* ließ nie nach. In seiner Selbstbiographie kommt er einmal etwas ausführlicher auf die Philosophie zu sprechen:

„Oft muß man schon froh sein, wenn einer nur, der Wind machen kann, mal einen kleinen philosophisch angehauchten Drachen steigen läßt, aus altem Papier geklebt. Man wirft sein Bündel ab, den Wanderstab daneben, zieht den heißen Überrock des Daseins aus, setzt sich auf den Maulwurfshügel allerschärfster Betrachtung und schaut dem langgeschwänzten Dinge nach, wie's mehr und mehr nach oben strebt, sodann ein Weilchen in hoher Luft sein stolzes Wesen treibt, bis die Schnur sich verkürzt, bis es tiefer und tiefer sinkt, um schließlich matt und flach aufs dürre Stoppelfeld sich hinzulegen, von dem es aufgestiegen."

Das klingt durchaus skeptisch, wie er da vom stolzen Wesen des philosophischen Drachens spricht. Die philosophischen Gedankengänge haben sein lebendiges und nie nachlassendes Interesse, aber was das praktische Leben betrifft, so hält er doch Abstand von den kühlen Resultaten der reinen Philosophie und hält sich an die Wärme der lebendigen Wirklichkeit. Er sagte einmal: *„Wer auf offener See fährt, richtet sich nach den Sternen."* Damit will er sagen: Es sind nicht alle Dinge auf dieser Welt bei der geistigen Laterne zu erkennen, und wer sich mit seinem Lebensfahrzeug auf den unendlichen Ozean des Lebens

begibt, dem wird diese intellektuelle Schiffslaterne nicht genügen, er muß sich an den ewig unverrückbaren Sternen orientieren.

Mit Mathilde Ludendorff hat die Philosophie einen Wendepunkt erreicht. Philosophie ist nicht nur ein abstrakter Gedankenbau. Sie ist eine Wissenschaft, die mit der Tatsächlichkeit im Einvernehmen steht. Dieses Gedankengebäude, das entstanden ist aus dem Einklang von Vernunft und Erleben, kann auf das Dasein gestaltend wirken und ihm Form und Inhalt geben.

Das Lachen, das Wilhelm Busch uns schenkte, ist von einer guten Art, auch wenn er es tut aus dem Gefühl der Überlegenheit über die anderen, über ihre kleinen Malheurs und Verdrießlichkeiten; sie sind die Quelle unserer Heiterkeit; auch über uns lachen wir, *„wofern man sich mal bei einer mäßigen Dummheit erwischt"*.

So lesen wir auch bei Mathilde Ludendorff in „Des Menschen Seele":

„Wir wollten unter Humor in unserer Seelenbetrachtung nur das Lachen des Gottes in uns über die stets wieder neu überraschenden Beschränktheiten und Irrtümer der Menschen verstanden wissen und nannten den Humor den treuesten Gefährten des Vollkommenen. Aber er ist auch Unvollkommenen oft der erste Erlöser. Die erlösende Wirkung des Humors hat oft in kurzer Zeit mehr Wandel in einer Seele bewirkt, als jahrelanges ‚Kämpfen mit dem Teufel' es vermocht hätte. — So sehr das erlösende Lachen des Humors den Weg zur Freiheit bahnt, so sichert es ihn doch nicht zwangsläufig. Der reine, die Seele heiligende Humor ist überdies ein seltener Gast der Menschenseele."

Von der Gutartigkeit des Lachens Wilhelm Buschs gibt es ein vollgültiges Zeugnis, das ihm ein Großer im Reiche des Humors ausstellte. So schrieb Wilhelm Raabe zum 70. Geburtstag Wilhelm Buschs:

„Welch ein Wohltäter der Mann, der da Millionen zu dem rechten Lachen verhilft und — zum Lächeln, dem herzfrohen Lächeln, dem Besten, was der humoristische Poet der armen, geplagten Erdenbrüderschaft abgewinnen, abringen kann."

Noch zwei weitere Bekenntnisse mögen hier angeführt werden.

Gerhart Hauptmann: *„Wilhelm Busch ist der Klassiker deutschen Humors, und das will in gewissem Sinne auch sagen, des deutschen Ernstes. So verehre ich ihn als eine der köstlichsten Ausstrahlungen deutschen Wesens. Er säte weltüberwindendes Lachen über groß und klein: Dank ihm! Wie viele Tränen hat er getrocknet! Und er ist ein Weiser!"*

Ricarda Huch: *„Gibt es einen Dichter, der uns wie Wilhelm Busch fast von der Wiege, jedenfalls vom Kinderzimmer an, bis zum Grabe begleitet? Immer verständlich, obwohl niemals platt, immer erquikkend, obwohl niemals verlogen. Ohne das Gestirn Wilhelm Busch wäre ein Teil des deutschen Wesens niemals ins volle Licht gerückt und für die Anschauung gewonnen. Vielleicht ist er nur für uns Niedersachsen ganz gemäß, vielleicht finden nur wir Niedersachsen uns treu in seinem Werk gespiegelt. Hier ist in Wort und Linie der Humor, der eine Weltanschauung und zugleich ein Kinderlachen ist; Glaube und Phantasie, Überlegenheit, listige Menschenkenntnis und tiefes, herzliches Erfassen, Güte und naive, nordische Kindergrausamkeit, Unmittelbarkeit, und alles das Gestalt geworden, Schöpfung, wie die Natur schafft. Dank sei dem klaren Quell, der mich zu jeder Zeit meines Lebens erfrischt hat."*

So strahlt das Leuchten seines Humors in den schönsten Farben unvergänglich aus vielen deutschen Häusern.

Es war der 9. Januar 1908, da er seine Augen für immer schloß. Vier Tage später wurde er auf dem kleinen Dorffriedhof in Mechtshausen zur letzten Ruhe getragen. Bauernkinder sangen ihm das Lied: *„Geht nun hin und grabt mein Grab, denn ich bin des Wanderns müde."* Die helle Wintersonne begleitete ihn auf seinem letzten Wege, als wollte sie ihm noch einmal die ganze leuchtende Pracht ihrer Schönheit bescheren.

Im April 1907 schrieb er:

Mein Lebenslauf ist bald erzählt.
In stiller Ewigkeit verloren
schlief ich, und nichts hat mir gefehlt,
bis daß ich sichtbar ward geboren.
Was aber nun? — Auf schwachen Krücken,
ein leichtes Bündel auf dem Rücken,
bin ich getrost dahingeholpert,
mitunter grad, mitunter krumm,
und schließlich mußt ich mich verschnaufen.
Bedenklich rieb ich meine Glatze
und sah mich in der Gegend um.
O weh! Ich war im Kreis gelaufen,
stand wiederum am alten Platze,
und vor mir dehnt sich lang und breit,
wie ehedem, die Ewigkeit.

B 20513 D

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 10 23.5.1991 31. Jahr

Inhaltsübersicht

Wilhelm Busch

Sein Leben in Stichworten/Von Elisabeth Thießen

Wilhelm Busch, geboren am 15. April 1832 in Wiedensahl bei Hannover, gestorben am 9. Januar 1908 in Mechtshausen im Harz, wo er die letzten 30 Jahre — im Wechsel mit seinem Heimatort Wiedensahl — lebte, war Dichter, Prosaiker, Maler, Zeichner, Philosoph und Naturalist. Kurz gesagt — er war wirklichkeitstreu, naturwahr und geradeheraus.

Busch war ein großer Naturfreund, er liebte Kinder und Tiere und den einfachen Menschen. Er hatte einen unvergleichlichen Humor. Seine Jugend verlebte er in dörflicher Stille. Seine Eltern waren rechtschaffene Ackerbürger. Mit 9 Jahren kam er zum Bruder seiner Mutter, zu Pastor Klein, nach Ebergötzen bei Göttingen.

Als ein sehr bildungsfähiges Kind liest er mit großer Begeisterung die großen Schöpfungen der Weltgeschichte: Homer, sehr genau die Bibel, Don Quichotte . . . Er bekommt Sinn für die geheimnisvollen Offenbarungen der Natur, die ihm sein ganzes Leben untrügliche Lehrmeisterin blieb.

Mit 15 Jahren kommt er als Maschinentechniker auf die TH Hannover. Die Revolution 1848 erschüttert ihn sehr in seinem Deutschtum und Stammesbewußtsein

Mit 19 Jahren — 1851 — geht er nach Düsseldorf auf die Kunstakademie, um Maler zu werden. In dieser Zeit wurde er als Land- und Naturkind sehr einsam und verschlossen.

1852 geht er mit einem Malerfreund nach Antwerpen. Hier gerät er in den Bann der alten niederländischen Meister wie Jan Vermeer, Gerd Dou van Delft und Frans Hals, des größten Menschendarstellers und Portraitisten aller Zeiten. Busch hat von ihm den Pinselhieb und Zeichentricks gelernt. (Frans Hals hat mit 23 Strichen einen ganzen Menschen gezeichnet.) Busch hat in Antwerpen einen ganzen Schock Ölbilder geschaffen. Er wollte sie wegen seiner „*Minderwertigkeitskomplexe*" vernichten. Man konnte sie retten, sie sind von beachtlichem Wert.

Busch war sehr pessimistisch ob seiner „*Malerunfähigkeit*" und kehrte darum in seine Heimat nach Wiedensahl zurück. An dem lauteren Wesen seiner dörflichen Landsleute, der niederdeutschen Menschen, genas er von seinem Pessimismus. Er mußte im Mutterboden erst wieder Wurzeln schlagen.

Als er erkannte, welche Schätze im Volkstum ruhen, hat er einen Sammelband „*Ut oler Welt*" geschrieben, der erst nach seinem Tod 1909 veröffentlicht wurde. Es waren wertvolle Ergänzungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Gebrüder Grimm.

In seiner Heimat sammelte Busch auch Volkslieder und heimatliche Sagen.

1854 geht Busch auf die Akademie nach München, er war 22 Jahre alt.

Zu Schillers 100. Geburtstag schreibt er ein Gedicht, u.a.:

„*Der Franken Herz, das Herz der Schwaben, Bayern, Sachsen, zum Herz des Vaterlands in ihm zusammenwachsen ... ein einig Volk, ein einzig Volk von Brüdern ...*"

1859 brachten die „*Fliegenden Blätter*" in München seine ersten Zeichnungen. Er war Mitarbeiter der „*Münchner Bilderbogen*" (1859 - 1871). 1864 begann er, seine Bildergeschichten zu verfassen. In diese Zeit gehört auch seine kurze Lebensbeschreibung: „*Was mich betrifft.*" Er meinte, er hätte 5 Jahre nur vertändelt. In Wirklichkeit war es eine Zeit der Selbstfindung.

Er schrieb für Kneipzeitungen, er schrieb für Musikfreunde, er schrieb Grotesken und Singspiele. Er konterfeite seine Freunde und karikierte

sie. Zuerst waren die „*Fliegenden Blätter*" nur eine Verlegenheitsarbeit für ihn, aber bald wurden seine Zeichnungen zum großen Erfolg.

In München sollte er Akademieprofessor werden, lehnte es jedoch aus einer gewissen Bescheidenheit ab, er fühlte sich der Aufgabe nicht gewachsen.

Immer wieder geht er von München heimwärts nach Wiedensahl und macht dort Naturstudien. Wie mit dem „*Silberstift Dürers*" fertigte er Skizzen von großer Feinheit und Genauigkeit — Blumen, Schmetterlinge, Käfer usw. Auch hat er den Wandel und Wechsel des Jahreslaufs verfolgt, aufgezeichnet und mit großer Genauigkeit beschrieben.

Seine Bildergeschichten, die den Hauptteil dieser Lebensjahre von 1860 bis 1880, also 20 Jahre, ausfüllen — er war 48 Jahre — sind mit zäher Ausdauer geschaffen. Er hat stets die leichteste Ausdrucksform gefunden.

Sein Zeitgenosse Wilhelm Rabe nannte ihn mißgünstig einen „*Marterkasten und ein ethisches Armutszeugnis des deutschen Volkes*". Dem ist entgegenzusetzen, daß Busch nur scharf beobachtet hat und die periodisch ablaufende Form des Gebarens der Menschen festhielt. Er macht sozusagen nie etwas selbst, sondern *läßt es das Leben machen.* Nur davon geht seine unvergleichliche, undefinierbare Wirkung uas, denn wirklichen Humor hat nämlich nur das Leben, man braucht ihn nur aus ihm abzuschreiben.

Busch ließ den Humor in sich einströmen, er sitzt und wartet und bringt diese Lustigkeit in Wort und Strich aufs Papier. Die Heimat, die Blutsverbundenheit des Niedersachsens mit der Scholle und die Liebe zur Mutter, die in der Heimaterde ruht, bedeuten ihm alles. Der Ausschnitt aus einem Gedicht bringt sein ganzes Inneres zum Ausdruck:

„*Mutter, Dein treues Bild, was ich auch tu,*
es winkt mir ab, es winkt mir zu — . . .
Und scheint mein Wort Dir gar zu kühn, nicht gut mein Tun,
Du hast mir einst so oft verziehn, verzeih' auch nun."

Seinem Malerfreund in München Franz Lenbach erzählt er oft von der alten Rumpelmühle in Ebergötzen, den schönsten Jahren seiner Kindheit. Er betrachtet diese Zeit als Chronik.

Die Zeit in Wiedensahl war für Busch die wertvollere zweite Epoche seines Lebens. Über diese Zeit sagt er: „*Inzwischen handhabt die Zeit, die alte Urschel, unermüdlich den Besen und fegt das Gegenwärtige auf den Kehrichthaufen der Vergangenheit* . . ."

In dieser Zeit, in der er nun lebt, beobachtet er genau die Natur und verfolgt die Jahresabläufe, den werdenden Frühling, den fertigen Som-

mer, den reifen, melancholischen Herbst und den frischen, ruhenden Winter. Er lebt auf dem Lande. Er beschreibt das Schweineschlachten so genau, daß man Mitleid mit der gequälten Kreatur bekommt und am Ende doch lachen muß über das Ergebnis: *„Die Metamorphose in Wurst kann beginnen."*

Fazit: So ist der Mensch, trotz Mitleid geht er mit *„Grausamkeit"* leichtfertig seinen animalischen Gelüsten nach Nahrung nach, als ob er nie das Wehklagen des geknebelten Schweines gehört hätte. Busch spricht in weiser Voraussicht von der Nachwelt, die sich stets über ihre kannibalische Vorwelt recht abfällig und verurteilend äußert, ohne es besser oder anders zu machen — immer dasselbe.

Köstlich ist auch der Vergleich zwischen Hund und Rabe. Der Hund, der den hungrigen Krähen das hingeworfene Brot, Fleisch und die Knochen wegfrißt: *„Der Hund hat eine feste Anstellung, aber die Raben nur ein unsicheres Einkommen."*

Seine Bildergeschichten, die den Hauptteil seiner Lebensjahre von 1860 bis 1880 ausfüllen — von *„Max und Moritz"* bis zu der köstlichen Tiergeschichte *„Schnurrdibur, die Bienen"* — sind mit zäher Treue geschaffen in jahrelang ringender Not um die leichteste Ausdrucksform. Busch hat damit wie kein anderer die ganze Menschheit erobert. Er hat eben die Wahrheiten des Lebens klar abgeschaut, er war Lebenskämpfer und Realist. Er sagt: *„Im Dunkeln erst sitzt das wahre Leben."*

Schopenhauers Pessismismus hat ihn in seinem eigenen Pessimismus sehr bestärkt, aber auch wieder zu einer positiveren, versöhnlicheren Einstellung gebracht. Die Liebe zu den Kindern und Tieren machte ihn stets versöhnlich und weise.

Busch individualisierte Tiere, er erhöht sie zu Typen, zu unverkennbaren charakteristischen Personen seiner Zeit — wie bei *„Fips, der Affe"*.

Im Alter wurde Busch federfaul, er hatte eine angeborene Bauernscheu vor schriftlichen Dokumenten. Nur sein Freund Franz Lenbach konnte ihn noch einmal zu einer Reise nach Holland und Belgien bewegen. Besonders Antwerpen wird noch einmal ein reicher Gewinn für ihn. Er sagt: *„Rubens und Frans Hals werden immer schöner mit den Jahren."*

Die Einsamkeit des Alters nimmt ihn in Beschlag. Nur Moltke und Bismarck bewegen ihn noch sehr. In seinem Büchlein *„Eduards Traum"* schreibt er: *„Mit der Politik gab ich mich nur soviel ab als nötig, um zu wissen, was ungefähr los war."* In bezug auf Bismarcks Rücktritt meint er:

„Der größte Mann seines Volkes ist vom Bocke gestiegen und hat die Zügel

der Welt aus den Händen gelegt ... Es gab aber kein Gerassel und kopfüber, kopfunter. Nein, jeder schimpfte und ‚schacherte' und scharwenzelte so weiter und spielte Skat und Klavier ... und leerte sein Schöppchen genau wie vorher ...“

„Die Welt ist wie Brei. Zieht man den Löffel heraus — und wär's der größte — gleich klappt die ‚Geschichte' wieder zusammen, als wenn gar nichts passiert wäre.“

In seinen Briefen an Lenbach, am 3. Februar 1892, bekannte sich Busch voll und ganz zu dem großen Deutschen, Bismarck. Er las dessen selbstverfaßte Lebens- und Leidensgeschichte mit schmerzlicher Bewunderung und Resignation.

Über die moderne Kunst meint er — treffend und köstlich: *„So oft erfreute man sich an des Künstlers kühnem Kohle- und Pinselstrich — obgleich es eigentlich nicht klar — (wie auch dem Künstler), was es war.“*

Zu den Ölgemälden von Busch nur ein Beispiel seines beachtlichen Könnens: *„Mein Stubenplatz in Wiedensahl“* im Busch-Museum in Hannover. Man steht lange davor.

Busch ist auch als Prosaschriftsteller ein Meister des vollkommenen Wortes. Dafür zeugen neben seinen Briefen die beiden Prosadichtungen seines Alters *„Eduards Traum“* und *„Der Schmetterling“*, 1891 gedruckt.

In den Dichtungen sind eine Fülle von tiefen und ernsten, auch philosophischen Gedanken in groteske Verkleidung gebracht, die man sogar oft zweimal lesen muß. An den philosophischen Problemen rätselt der menschliche Verstand vergeblich. Mit den Mitteln der Logik den *„letzten Fragen des Lebens“* beizukommen, ist ganz einfach unmöglich. Sein subjektives Erleben, seine Gefühle drückte er in Reimen aus.

Noch zu erwähnen sei, daß Buschs Aussagen über die Israeliten nicht als feindlich zu bewerten sind. Ein Freund, dem er seine tiefsten religiösen Grübeleien und Bedenken brieflich anvertraute, war Jude, sogar ein Rabbinersohn. Es war der Hofkapellmeister Hermann Levi.

Busch war ein unbeirrbarer Gewissensmensch und Feind aller bequemen Illusionen. Es wurde ihm klar bewußt, wo die Grenzen allen philosophischen Erkennens liegen — mit Kant gesagt: bei den Grenzen der Vernunft, bei Gott, dem unbegreiflichen, unergründlichen Wesen aller Dinge, allen Seins.

So ging dieses reiche Leben von Wilhelm Busch vorüber. Er hatte ein überaus erfülltes Erdendasein und die köstliche Gabe, Humor ganz zu erleben und ganz wiederzugeben.

B 20513 D

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 4 23. 2. 1998 38. Jahr

Inhaltsübersicht

Franz Grillparzer -
„ein Dichter der letzten Dinge“

Von Hermann Weber

In Österreich über den am 15. Januar 1791 in Wien geborenen Dichter Franz Grillparzer zu sprechen, mag vielleicht bedeuten, *„Eulen nach Athen zu tragen“*. In Deutschland kennt man diesen großen Dramatiker fast gar nicht. Jedenfalls scheinen ihn die Intendanten und Spielplangestaltenden der deutschsprachigen Schauspielhäuser außerhalb Österreichs nahezu vergessen zu haben! Und die Filmregisseure, für die die Grillparzerschen Dramen unbestreitbar reizvolle Aufgaben bieten würden, haben ihn unbegreiflicherweise bisher noch nicht entdeckt. Grund genug also, sich einmal mit einigen wenigen, aber dennoch herausragenden Wesenszügen von Grillparzers Lebenswerk und Persönlichkeit vertraut zu machen, denn es kann sich freilich nicht darum handeln, im Rahmen dieser Abhandlung ein abgerundetes Grillparzerbild zu bieten, geschweige denn das umfangreiche Dramenschaffen des Dichters zu würdigen.

I.

Grillparzers Dramen zeichnen sich aus durch den Primat des Bildes, des Gestus, der Dinggestaltung im szenischen Ablauf:

„Die Verssprache ist bei ihm nur ein Element des dramatischen Ausdrucks, nicht selten wird sie zur bloßen Fassung des Schweigens. In dem von ihr ausgesparten oder durch sie eingefaßten Raum vollzieht sich ein merkwürdiges, in den Grundregistern von der ‚Sappho‘ bis zur ‚Jüdin‘ immer gleiches Spiel von sinnbildlichen Aktionen, durch welche die Bühne zu einem […] fest umschriebenen Symbolraum wird. Zu den genannten Grundregistern gehören das Sichenthüllen und Verhüllen, das Anlegen fremder Gewänder, das symbolisch facettierte Annehmen, Abgeben, Entwenden oder Zuwenden bestimmter Requisiten (Schleier, Ring, Armband, Geschmeide usw.), eine Reihe von ritualisierten, in analogen Situationen fast gleichen Gesten, das Verlassen und Betreten symbolhaltiger Bezirke, das bedeutungsvolle Überschreiten räumlicher Grenzen, sei es auch nur durch das Lüften eines Schleiers oder Vorhangs usw.“;

So schreibt der zur Zeit als Professor für Neuere deutsche Literatur an der Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg lehrende Dieter Borchmeyer in seiner Interpretation der *„Jüdin von Toledo“* und fährt fort:

„Die Symbolisierung der szenischen Grundvorgänge, die Spiegelung von

Gemütszuständen durch bildhafte Bühnenmomente ist natürlich keine Erfindung Grillparzers, aber es dürfte keinen Dramatiker der Weltliteratur geben, dessen Stücke so sehr wie seine von einem dichten System deutlich konturierter szenischer Chiffren durchwirkt sind, welche, musikalischen Leitmotiven vergleichbar, als ‚Gefühlswegweiser' (Richard Wagner) durch das dramatische Geschehen fungieren, die Aktionen und Dialoge grundieren. Der Beziehungszauber leitmotivischer szenischer Chiffren, die Durchgestaltung der Bühne zu einem symbolischen Koordinatensystem, in dem kein Schritt und keine Geste dem Zufall überlassen, also bloß dekorative oder realistische ‚Zutat' bleibt, erfordert die äußerste Konzentration der Inszenierung. Ohne sie bleiben Grillparzer-Aufführungen das verblasen-blasse Bildungstheater zur Erzeugung edler Langeweile, das man törichterweise mit seinem Namen so oft verbindet. Wer aber den Angelpunkt seiner Stücke erfaßt: die heimlich kühne szenische Psychographie im traditionalistischen Gewand des Jambendramas, weitab von effektvoller Theatralik, aber doch von eminenter (Kammer-)Bühnenvidenz, das in die klassizistische Architektur integrierte Spiegelkabinett der états d'âme, der wird die Hoffnung nicht aufgeben, daß Grillparzers große Bühnenstunde noch aussteht."[1])

Im Tagebuch Grillparzers aus dem Jahre 1817 findet sich eine Äußerung, die geradezu ein Schlüssel seiner dramatischen Kunst ist:

„Als Cromwell das Parlament aufhob, zog er seine Uhr aus der Tasche und warf sie auf den Boden, daß sie in Stücke zersprang. Ich will euch zerschmettern wie diese Uhr rief er aus. – Etwas ähnliches müßte auf der Bühne von der herrlichsten Wirkung sein, so Wort und Bild zu gleicher Zeit!"[2])

Sprachlich hielt Grillparzer – es wurde schon bemerkt – am Vers des klassischen Dramas, dem Blankvers fest. So kam es, daß, als nach seinem Tode im Jahre 1872 seine letzten großen Dramen „*Ein Bruderzwist in Habsburg*", „*Libussa*" und „*Die Jüdin von Toledo*" uraufgeführt wurden, die Zeit längst über sie hinweggegangen zu sein schien. Grillparzer, der sich nach dem großen Mißerfolg der Uraufführung von „*Weh dem, der lügt!*" am 6. März 1838 im Wiener Hofburgtheater vom Theater zurückgezogen hatte, hielt diese Schauspiele in seinem Schreibpult verschlossen und gab sie nicht zur Aufführung frei.

---

[1]) Borchmeyer, Dieter: Franz Grillparzer. Die Jüdin von Toledo; in: Deutsche Dramen. Interpretationen zu Werken von der Aufklärung bis zur Gegenwart, Band 1, hrsg. v. Harro Müller-Michaels, Königstein/Ts. 1981, S. 201 f. (Vgl. hierzu auch das grundlegende Werk von Joachim Kaiser, Grillparzers dramatischer Stil, 2. Aufl. München 1969).

[2]) Franz Grillparzer: Historisch-kritische Gesamtausgabe (hrsg. von August Sauer/Reinhold Backmann). Wien 1909 ff., Bd. II/7, S. 125.

„Das Heer von dramatischen Epigonen – der ‚fünffüßigen' Schauspieldichter, wie Richard Wagner in Anspielung auf ihr Versmaß höhnt – hatte das Jambendrama längst zu Tode geritten. Man kann begreifen", – so bemerkt Dieter Borchmeyer –, *„daß das gegen den Leierkasten des Blankverses abgestumpfte Ohr die ganz neuen Rhythmen, den nicht selten prosaischen Tonfall nicht zu hören vermochte, die in Grillparzers Drama dem wohlvertrauten jambischen Takt entgegenwirken."*[3]) In der Tat wird – und auch hierin zeigt sich der meisterhafte Psychologe Grillparzer – das Jambenschema der dramatischen Sprache immer wieder durchbrochen, sei es durch Spaltung und Atomisierung der Verse oder durch Pausen und Verzögerungen des Redeflusses, Verstummen, Stocken, Sich-Versprechen, Mißverständnis und Überhören des Dialogpartners, Selbstwiderspruch und unbewußtes Sich-Verraten usw.

II.

Etwas anderes liegt mir am Herzen: Grillparzer gehört zu den nicht eben zahlreichen deutschen Schriftstellern, die nicht nur musikalisch inspiriert waren, sondern durchaus über professionelle Kenntnisse auf dem Gebiet der Musik verfügten. Sogar fünf Lieder von seiner Komposition sind uns überliefert.

„Es gibt keinen zweiten großen Dichter, der sich so liebevoll und ernstlich mit der Musik befaßt, so tiefe Blicke in ihr Wesen getan hätte, wie Grillparzer", schrieb einmal Eduard Hanslick [4]), der wohl als erster das Verhältnis des Dichters zur Musik untersucht hat. Seit seiner frühesten Kindheit war Grillparzer durch die – freilich von wenig pädagogischem Geschick begleitete – Erziehung seiner Mutter, die der in Wiener Musikerkreisen nicht unbekannten Familie Sonnleithner entstammte [5]), mit der Musik und dem Musikleben seiner Heimatstadt verbunden.

Grillparzer selbst berichtet darüber:

„Ich war noch nicht völlig vier Jahr alt, als man mich, bei der so großen Leidenschaft meiner Mutter für die Musik, Klavierspielen zu lehren anfing. Ich trieb es mit großem Widerwillen, weil man mich dazu zwang, und das Her-

---

[3]) Borchmeyer, Dieter, wie Anm. 1, S. 203.

[4]) Hanslick, Eduard: Grillparzer und die Musik; in: Eduard Hanslick, Musikalische Stationen. Neue Folge der *„Modernen Oper"*, Berlin 1880, S. 331.

[5]) Grillparzers Onkel Joseph von Sonnleithner war Mitbegründer der Gesellschaft der Musikfreunde und Verfasser des Textbuches zu Beethovens Oper *„Leonore"*, dem späteren *„Fidelio"*.

umtasten ohne Melodie mich gar zu sehr langweilte. Noch jetzt klingen mir die Fragen um die Namen der Noten auf den schwarzen Linien, den Nebenlinien, zwischen den schwarzen Linien, qualhaft in den Ohren. Genug, ich spielte mit 6 bis 7 Jahren schon ziemlich geläufig auf dem Klaviere. Damals war die Hinrichtung Ludwig XVI. noch in jedermanns frischem Andenken, und man hatte uns unter andern Musikalien einen Marsch gebracht, der, ich weiß nicht, ob bei der Hinrichtung selbst gespielt oder bloß auf diese Begebenheit hindeutend später verfertigt worden war. Genug, zu Anfang des zweiten Teils desselben, kam ein Rutsch mit dem Zeigefinger über eine ganze C-Oktave vor, der das Fallen des Mordeisens und das Rollen des Strickes ausdrücken sollte. Sooft ich diesen Rutsch auf dem Klavier machte, stand die ganze Hinrichtungsszene mit einer Lebhaftigkeit vor meinen Augen, die kaum hinter der Wirklichkeit zurückblieb." (Tgb. 1215, 1822) [6])

Und in seiner Selbstbiographie bemerkt er ergänzend:

„Noch gellt in meinen Ohren der Ton, mit dem die sonst nachsichtige Frau in ihrem Eifer die Lage der Noten: ob den Linien, unter den Linien, auf den Linien, zwischen den Linien in mich hineinschrie. Wenn nun gar der Versuch auf dem Klavier gemacht wurde, und sie mir bei jedem verfehlten Tone die Hand von den Tasten riß, duldete ich Höllenqualen." [7])

Auch die Wahl Johann Mederitschs, genannt Gallus, als Klavierlehrer für den jungen Grillparzer war wenig glücklich:

„... sein Unterricht war eine Reihe von Kinderpossen [...] Wir krochen mehr unter dem Klavier herum, als daß wir darauf gespielt hätten. [...] Statt mir Fingersatz und Geläufigkeit beizubringen, machte es ihm Spaß, mir bezifferten Baß spielen zu lassen, ja einmal komponierte er, der Faule, sogar für mich ein Konzert mit allen Instrumenten, das ich in seiner Wohnung aufführen mußte, bei dem, da ich gar nichts konnte, das Klavier wahrscheinlich nur einzelne Töne und Akkorde hatte, indes die Instrumente das übrige taten. Für einen Spaß konnte er sich sogar Mühe geben, zum Ernste war er nie zu bringen." [8])

Aufgrund des geschilderten schlechten Musikunterrichts wurde dem jungen Grillparzer das Klavierspiel begreiflicherweise immer verhaßter, besonders aber, seitdem man ihm den gewünschten Violinunterricht verweigerte.

---

[6]) Grillparzer, Franz: Sämtliche Werke. Ausgewählte Briefe, Gespräche, Berichte. (4 Bände, im folgenden zitiert als SW) Hrsg. v. Peter Frank und Karl Pörnbacher, München 1960-1965, Bd. IV, S. 14 f.

[7]) Grillparzer, Franz, SW IV, S. 25.

[8]) Grillparzer, Franz, SW IV, S. 25.

„Denn als mein zweiter Bruder, der überhaupt kein Freund des Lernens war, um sich dem verhaßten Klavierspiel zu entziehen, eine Lust zur Violine vorgab, auch einen Geigenmeister erhielt, [...], nahm ich bei jeder Gelegenheit seine Violine zur Hand, übte Skalen und Beispiele und spielte endlich mit dem Meister leichte Duetten, ohne je die geringste Anweisung erhalten zu haben. Der alte Deabis, so hieß er, schrieb mir ein großes Talent zu und beschwor meine Eltern mich fortfahren zu lassen. Es wurde aber verweigert [...]“[9])

Als Grillparzer anläßlich einer Abendgesellschaft zusammen mit seinem Bruder vor den Gästen musizieren sollte, verkroch er sich in das Bett eines Bedienten und war nirgends zu finden. Sein zorniger Vater machte daraufhin dem Klavierunterricht ein Ende. *„Durch sieben oder acht Jahre“* hat Grillparzer daraufhin *„mit keinem Finger das Klavier berührt.“*[10])

Trotz dieser äußeren Widerwärtigkeiten war Grillparzers Neigung zur Musik erstaunlicherweise ungebrochen. Als er infolge der zunehmenden Krankheit seines Vaters, finanziellen Nöten usw. in eine *„trübe Stimmung“* verfiel, suchte er durch die Musik eine *„Ableitung nach außen“*.

„Das Klavier ward geöffnet, aber ich hatte alles vergessen, selbst die Noten waren mir fremd geworden. Da kam mir nun zustatten, daß mein erster Klavierlehrer Gallus, als er mich in halb kindischer Tändelei bezifferten Baß spielen ließ, mir eine Kenntnis der Grundakkorde beigebracht hatte. Ich ergötzte mich an dem Zusammenklang der Töne, die Akkorde lösten sich in Bewegungen auf und diese bildeten sich zu einfachen Melodien. Ich gab den Noten den Abschied und spielte aus dem Kopfe. Nach und nach erlangte ich darin eine solche Fertigkeit, daß ich stundenlang phantasieren konnte. Oft legte ich einen Kupferstich vor mir auf das Notenpult und spielte die darauf dargestellte Begebenheit, als ob es eine musikalische Komposition wäre. Ich erinnere mich noch, daß später, während meiner Hofmeisterschaft in einem vornehmen Hause, der Geigenmeister des jungen Grafen, ein sehr geschätzter Musiker, mir viertelstundenlange außer der Türe zuhörte, und beim Eintritte seines Lobens kein Ende finden konnte. [...] Als ich mich später der Poesie ergab, nahm diese Fähigkeit des musikalischen Improvisierens stufenweise ab, besonders seit ich, um Ordnung in meine Gedanken zu bringen, Unterricht im Kontrapunkte nahm. Die Entwicklungen und Fortschreitungen wurden nun richtiger, verloren aber das Inspirierte, und gegenwärtig kann ich nicht viel mehr als beim Erwachen meiner musikalischen Neigung.“[11])

---

[9]) Grillparzer, Franz, SW IV, S. 52.
[10]) Grillparzer, Franz, SW IV, S. 53.
[11]) Grillparzer, Franz, SW IV, S. 53 f.

„In Bezug auf sein musikalisches Leben" – so Eduard Hanslick – *„läßt uns Grillparzers autobiographisches Fragment leider bald im Stiche. Aber wir brauchen nur seine Werke aufzuschlagen, da läuft uns der klingende Faden, der sich durch sein ganzes Lebens spinnt, von selbst durch die Finger."* [12])

Tatsächlich hat die Musik zeitlebens Grillparzers dichterische Phantasie inspiriert, wie aus zahlreichen Äußerungen hervorgeht. Neben der schon erwähnten Episode, bei der dem jungen Grillparzer beim Spiel eines Marsches die Hinrichtung Ludwigs XVI. vor seinem inneren Auge erscheint, gibt es eine weitere Erinnerung des Dichters, welche vor allem die Verbindung literarischer Einbildungskraft mit der Musik deutlich macht:

„Mein Musiklehrer, der bekannte Gallus, hatte einige Klaviersonaten mit Begleitung der Violine geschrieben und mir zu spielen gegeben. Zu derselben Zeit als ich sie einübte, las ich einen gräßlichen Ritterroman, der schwarze Ritter, mit Gespenstern, sprechenden Totengerippen und dergleichen, der einen großen Eindruck auf mich machte. Die gleichzeitige Beschäftigung mit beiden Werken verwebte die Eindrücke in meiner Phantasie so sehr miteinander, daß ich zuletzt nicht mehr die Sonaten spielen konnte, ohne die Begebenheiten des Romanes vor mir zu sehen, noch den Roman lesen, ohne dabei die Melodien jener Sonaten zu hören. Die Sonaten selbst aber waren nichts weniger als düster oder heftig, vielmehr sehr lieblich, demungeachtet ergriff mich beim Spielen ein Schauder nach dem andern. Vorzüglich war dies der Fall bei jenen Stellen, wo die Melodie von der (bei mir fehlenden) Violinstimme aufgegriffen wurde, und das Klavier bloß die Begleitung in arpegierten Akkorden hatte. Hier hatte die Phantasie den freiesten Spielraum, und ersetzte das Fehlende halb mit Tönen und halb mit Bildern. Hier hatte ich schon Gelegenheit zu bemerken, daß was mich in der Musik vorzüglich ansprach, eigentlich der Ton, der Klang war, der als Nervenreiz Gemüt und Phantasie aufregt, wäre es auch nur, um sie dann dem Spiel mit ihren eigenen Bildern zu überlassen." (Tgb. 1294, 1822) [13])

Diese auch für Grillparzers Musikästhetik so aufschlußreiche Äußerung läßt sich durch weitere Bemerkungen des Dichters ergänzen. So schrieb er in Beethovens Konversationsheft, er habe durch die Musik die Melodie des Verses gelernt [14]), und noch an seinem 80. Geburtstag am 15.1.1871 bekannte er: *„Ich selbst trieb Musik gerne und durch die Musik gelangte ich zur*

---

12) Hanslick, Eduard, wie Anm. 4, S. 340.
13) Grillparzer, Franz, SW IV, S. 15f.
14) GPörnbacher, Karl (Hrsg.): Dichter über ihre Dichtungen. Franz Grillparzer, München 1970, S. 271.

Poesie."[15]) Auch bei der Entstehung seiner Dramen spielte sein musikalisches Empfinden eine nicht unbedeutende Rolle. In seiner Selbstbiographie berichtet er, wie bei der Entstehung der „*Ahnfrau*" der Trochäus seinen „*erwachten Musikgefühle wohltat*"[16]), und zur Entstehung des „*goldenen Vließes*"bemerkt er: „*Ich hatte in der letzten Zeit mit meiner Mutter häufig Kompositionen großer Meister, für das Klavier eingerichtet, vierhändig gespielt. Bei all diesen Symphonien Haydns, Mozarts, Beethovens dachte ich fortwährend auf mein goldenes Vließ und die Gedanken-Embryonen verschwammen mit den Tönen in ein ununterscheidbares Ganzes.*"[17])

Auguste von Littrow-Bischoff erinnerte sich folgender Worte Grillparzers:

„*Was Schiller die lichte Dämmerung der Gedanken nannte – ein Bewußtsein der Absicht ohne Deutlichkeit des einzuschlagenden Weges, – das war es auch bei mir, und ganz besonders bei der Esther, deren Ziel und Plan mir vorschwebte mehr wie eine Musik, ohne daß ich Notizen gemacht oder andere Teile, als die nunmehr bekannten, ausgearbeitet hätte.*"[18])

Dieses Ineinanderverwobensein von musikalischem Empfinden und dichterischer Phantasie kennzeichnet Grillparzer als einen wahrhaft musikalischen und auch musikalisch gebildeten Dichter. Obwohl die Musik für ihn, wie er Auguste von Littrow-Bischoff gegenüber gestanden hat, „*nie Lebensberuf, nie Tätigkeit jedes Augenblicks, sonder nur Erheiterung, Studium und Freude*" seiner „*freien Stunden*"[19]) gewesen war, bezeichnet ihn Eduard Hanslick als einen professionellen Kenner der Musik: „*Den Anspruch, als Musiker zu gelten, machte er nicht, aber er hatte ihn.*"[20]) Grillparzer spreche, wo er Musikalisches zu schildern und zu beurteilen habe, als vollkommener Musiker. Er genieße „*die Musik streng musikalisch*" und wolle „*ihr Gebiet rein gehalten wissen von poetischer Gleichnis- und Auslegekunst*", anders als etwa Goethe, der sich selbst Zelter gegenüber im Jahre 1820 als „*Ton- und Gehörlosen, obgleich Guthörenden*"bezeichnet habe und der den musikalischen Genuß „*in Begriff und Wort*" verwandeln mußte, um ihn sich anzueignen. Goethe habe bei der Musik im Gegensatz zu

---

[15]) Pörnbacher, Karl, wie Anm. 14, S. 308.
[16]) Grillparzer, Franz, SW IV, S. 74.
[17]) Grillparzer, Franz, SW IV, S. 106 f.
[18]) Grillparzer, Franz, SW IV, S. 977.
[19]) Sauer, August (Hrsg.): Grillparzers Gespräche und Charakteristiken seiner Persönlichkeit durch die Zeitgenossen. Zweite Abt.: Gespräche und Charakteristiken (1863-1871), Wien 1911, Nr. 1173. S. 95.
[20]) Hanslick, Eduard, wie Anm. 4, S. 334.

Grillparzer, so Hanslick, *„nur der allgemeine Stimmungseindruck, also das Elementarische der Musik"* bewegt und nicht *„der künstlerische Charakter der bestimmten Komposition."*[21])

Es erstaunt also nicht weiter, daß Grillparzer, wie aus den zitierten Äußerungen hervorgeht, ein besonders inniges Verhältnis zur Tonkunst hatte und sich immer wieder während seines ganzen Lebens zu musikalischen Erscheinungen und Problemen äußerte. Allerdings fügen sich seine musikästhetischen Ansichten, die zudem sich nur weit verstreut in Gedichten, Tagebuchnotizen, kleineren Studien und Aufsätzen zur Musik, ja sogar in von seinen Zeitgenossen aufgezeichneten Gesprächen, in Beethovens Konversationsheften und vor allem auch in seiner berühmten Novelle *„Der arme Spielmann"* finden, nicht leicht einer geschlossenen inhaltlichen Interpretation. Wiederum hat Dieter Borchmeyer darauf aufmerksam gemacht, daß Grillparzer wohl in der Musik *„den Ausgleich für die Unzulänglichkeit der Worte"* gesucht habe, die er *„als der große Sprachskeptiker so schmerzlich empfunden und geradezu zum Movens seiner Dramaturgie gemacht"* habe. [22]) *„Wo Worte nicht mehr hinreichen, sprechen die Töne"*, sagt Grillparzer; oder an anderer Stelle: *„Wo die Poesie aufhört, fängt die Musik an. Wo der Dichter keine Worte mehr findet, da soll der Musiker mit seinen Tönen eintreten."* (Tgb. 834, 1821) [23])

„Musik sahen wir vor allen Gebieten der Kunst, die göttlichem Leben Ausdruck im Werke verleihen, in der geringsten Fessel", – so schreibt Mathilde Ludendorff in ihrem einfühlsamen, großartigen Werk *„In den Gefilden der Gottoffenbarung"* – *„denn sie führt in den Klängen, Harmonien und Rhythmen ein Gleichnis zur anderen Seele, das diese in unendlich mannigfaltiger Weise sich deuten kann, ganz so, wie ihre eigene Seele es deuten möchte und als eignes Erleben nun in sich erfährt."*[24]) Auch Grillparzer weist wiederholt auf die Wesensverschiedenheit hin, die die Poesie als *„Verkörperung des Geistes"* von der Musik als *„Vergeistigung des Sinnlichen"*[25]) trennt, daß Worte also zunächst eher verstandesmäßig durch die Vorstellungs- bzw. Einbildungskraft der Vernunft erfaßt würden, Musik jedoch ohne Vernunfterkenntnis unmittelbarer als die Dichtkunst als Sinneneindruck erlebt werde. Auch

---

[21]) Hanslick, Eduard, wie Anm. 4, S. 333 f.

[22]) Borchmeyer, Dieter: Franz Grillparzer als Antipode Richard Wagners. Ein Beitrag zu seiner Musikästhetik; in: Franz Grillparzer, hrsg. von Helmut Bachmaier, Frankfurt am Main 1991, S. 371.

[23]) Grillparzer, Franz, SW III, S. 899.

[24]) Ludendorff, Mathilde: In den Gefilden der Gottoffenbarung, 2. Aufl. Pähl 1985, S. 40 f.

[25]) Grillparzer, Franz, SW IV, S. 198.

wußte er, daß sich in der Musik Wesenszüge des Göttlichen offenbaren:

„Ebenso magisch als der Ton an sich, wirkte von jeher auf mich die Verbindung der Töne nach ihrem eigenen Gesetze, das ist nicht nach der Bestimmung eines von außen Hinzugekommenen, als, eines Textes, der gegebenen Aufgabe des Ausdrucks dieser oder jener Empfindung oder Leidenschaft. Für mich hat die Musik als solche, bloß den Gesetzen ihrer Wesenheit, und den Einflüssen einer begrifflosen Begeisterung gehorchend, immer etwas unendlich Heiliges, Überirdisches gehabt. Ich ziehe daher auch die Instrumentalmusik eigentlich jeder andern vor, und würde es noch mehr tun, wenn nicht der Zauber der Menschenstimme so sehr für gesungene Musik spräche. Aus eben dieser Ursache verzeihe ich einem Komponisten in letzterer Gattung nichts leichter, als wenn er seinem Texte untreu wird, vorausgesetzt, daß er seinen Text bloß der organischen Entwicklung und Gestaltung des musikalischen Teiles aufopfert, und nichts ist mir unerträglicher als ein Opern-Kompositeur, der den Worten seines Textes nachläuft und ihm deshalb einer zerstückelte, nicht-melodische, nicht organisch ausgebildete und abgerundete Musik unterlegt."(Tgb. 1294, 1822) [26]

Es wird hier deutlich, wie Grillparzer rigoros den Standpunkt der sogenannten *„absoluten Musik"* einnimmt. Carl Dahlhaus hat gezeigt, daß der Begriff der *„absoluten Musik"*, obwohl er erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts als Ausdruck mit negativen Vorzeichen von Richard Wagner eingeführt worden ist, seine Heimat in der Musikästhetik der von Grillparzer so scharf kritisierten Romantik hat. Die Idee der absoluten Musik war durch einen musikästhetischen Paradigmenwechsel entstanden, bei dem sie sich gegen den älteren Musikbegriff durchsetzen mußte, der die aus der Antike stammende Vorstellung vertrat, *„daß Musik, wie Platon es formulierte, aus Harmonia, Rhythmos und Logos bestehe."* [27] Der Paradigmenwechsel bewirkte, daß die Instrumentalmusik, die noch von Johann Georg Sulzer in seiner *„Allgemeinen Theorie der schönen Künste"* (2. Auflage 1793) als ein *„das Herz nicht beschäftigendes Geschwätz"* bezeichnet wurde, zur *„eigentlichen"* Musik erhoben und vor allem die Symphonie als höchste musikalische Gattung anerkannt wurde. [28]

---

[26]) Grillparzer, Franz, SW IV, S. 16.

[27]) Dahlhaus, Carl: Die Idee der absoluten Musik, Kassel/München 1978, S. 9, 12, bes. S. 14 u. 24 ff. („Unter Harmonia verstand man geregelte, rational in ein System gebrachte Tonbeziehungen, unter Rhythmos die Zeitordnung der Musik, die in der Antike Tanz oder geformte Bewegung einschloß, und unter Logos die Sprache als Ausdruck menschlicher Vernunft. Musik ohne Sprache galt demnach als reduzierte, in ihrem Wesen geschmälerte Musik: als [...] bloßer Schatten dessen, was Musik eigentlich ist." (Carl Dahlhaus)

Ebenso umschließt der Begriff der absoluten Musik aber eine von der *„sprachlich-dichterischen Basis abgelöste"*, über der Sprache schwebende Vokalmusik. In Immanuel Kants *„Kritik der Urteilskraft"*, § 53 *„Vergleichung des ästhetischen Werts der schönen Künste untereinander"* nimmt die Musik in der Rangordnung der Künste noch den *„untersten Platz"* ein, *„weil sie bloß mit Empfindungen spielt"*: *„Denn, ob sie* [die Tonkunst] *zwar durch lauter Empfindungen ohne Begriffe spricht, mithin nicht, wie die Poesie, etwas zum Nachdenken übrigbleiben läßt, so bewegt sie doch das Gemüt mannigfaltiger und, obgleich bloß vorübergehend, doch inniglicher; ist aber freilich mehr Genuß als Kultur [...]; und hat, durch Vernunft beurteilt, weniger Wer, als jede andere der schönen Künste."*[29])

Grillparzer hingegen dessen Kunsttheorie, wie Thomas Horst richtig erkannt hat, *„aus einer psychologisierenden Umdeutung von Kants ‚Kritik der ästhetischen Urteilskraft' hervorgegangen ist"*[30]), will – wobei er sich als Vertreter romantischer Musikästhetik zu erkennen gibt – diese Rangordnung nicht gelten lassen:

„Ihre [der Musik] *erste, unmittelbare Wirkung ist Sinn- und Nervenreiz; weshalb ihr auch Kant (für jeden Fall nach seinen Voraussetzungen richtig) den Platz viel tiefer als den übrigen schönen Künsten anweist; weil nämlich ihre Wirkung so überwiegend physisch ist, daß der Verstand, dessen mögliche regulative Mitwirkung Kant als das Kriterium jeder schönen Kunst betrachtet, nur einen höchst untergeordneten Einfluß auf das Gefühl der Lust und Unlust dabei nehmen kann. Wenn nun auch Kant hierin zu weit gegangen ist, so bleiben doch die Tatsachen richtig, von denen er ausging. Der Gehörsinn der beim Hören von Worten ein Diener des Verstandes ist, entzieht sich bei Tönen offenbar zum Teil seiner Herrschaft und erhält in der Unmittelbarkeit der Wirkung eine Ähnlichkeit mit den niedern Sinnen, eine Ähnlichkeit die z.B. beim Hören entfernter, indistinkter Waldhorntöne überraschend hervortritt [...] So sind die Töne in ihrer ersten ursprünglichen Bedeutung: Unmittelbar durch sich selbst, ohne notwendige Dazwischenkunft des Verstandes gefallende, oder mißfallende Sinneneindrücke. Selbst bei der künstlichen Zusammensetzung von Intervallen bleibt das Urteil darüber noch immer ein reines Sinnenurteil, weil sich die spitzfindigste Intervallen-Theorie noch immer nur auf das, in der*

---

28) Dahlhaus, Carl, wie Anm. 27, S. 12 f.

29) Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft. Hrsg. v. Gerhard Lehmann, Stuttgart (RUB) 1963, S. 269.

30) Horst, Thomas: Grillparzer und die Musik, In: In Franz Grillparzer (Die großen Klassiker. Literatur der Welt in Bildern, Texten, Daten), hrsg. v. Helmut Bachmaier, Salzburg 1980, S. 114.

natürlichen Einrichtung unseres Gehörorgans gegründete Wohl- oder Übelklingen stützen kann."[31])

Er kritisiert im folgenden Kant, indem er doch eine *„zu einer schönen Kunst notwendigen Verbindung"* der Musik *„mit dem Verstande"* nachzuweisen versucht, nämlich in der *„Bezeichnungsfähigkeit der Musik"*:

„Was erstens die Bezeichnungsfähigkeit der Musik betrifft, so bin ich erbötig, bei jeder beliebigen Opernarie Mozarts, des unstreitig größten aller Tonsetzer, die Worte durchaus, ja sogar den Modus der Empfindung zu ändern, ohne daß jemand, der das Musikstück nun zum erstenmale hört, daran ein Arges haben und es weniger bewundern soll. Oder noch schlagender, da man die Möglichkeit eines solchen Versuches geradezu leugnen wird. Man nehme die Charakteristischste Symphonie Beethovens, und lasse von zehn geistreichen, in der Musik und Poesie erfahrenen Männern einen passenden Text darunter setzen und erstaune dann, was für Verschiedenheiten sich da zeigen werden. Ja vielmehr ist eben dies das unterscheidende Kennzeichen der Musik vor allen Künsten, daß in ihr Symphonien, Sonaten, Konzerte möglich sind, Kunstwerke nämlich, die, ohne etwas Genau-Bestimmtes zu bezeichnen, rein durch ihre innere Konstruktion und die sie begleitenden dunkeln Gefühle gefallen. Gerade diese dunkeln Gefühle nun sind das eigentliche Gebiet der Musik. Hierin muß ihr die Poesie nachstehen."[32])

In Grillparzers Musikästhetik ist die absolute Musik das Medium, durch welches sich in den *„dunkeln Gefühlen"* das Göttliche, das Wesen der Welt offenbart. Musik soll nicht nur – wie es von der traditionellen rationalistischen Gefühlsästhetik des 18. Jahrhunderts in der Musikphilosophie eines Abbé Dubos und Jean-Jacques Rousseau gefordert wurde – bestimmte Gemütsbewegungen zum Ausdruck bringen, sondern sie wird als unmittelbarste Vergegenwärtigung des Unendlichen, Unaussprechlichen, als Erscheinungsform des jenseits der Vernunfterkenntnis liegenden unbestimmt Transzendenten, Göttlichen, des *„Dings an sich"* erlebt. Gerade diese kunstreligiöse Bedeutung der Musik ist es letztlich, die für Grillparzer deren Stellung über den anderen Künsten begründet, und er zeigt sich hierbei den Ansichten eines E. Th. A. Hoffmann, eines Wackenroder und eines Tieck verwandt.

Auch in der Philosophie Schopenhauers wird die Stellung der Musik – als die solipsistisch, d.h. sich selbst genügende, autonome Tonkunst – über den anderen Künsten dadurch erklärt, *„daß sie nicht Abbild der Erschei-*

[31]) Grillparzer, Franz, SW III, S. 885 f.
[32]) Grillparzer, Franz, SW III, S. 887.

nung oder richtiger, der adäquaten Objektivität des Willens selbst ist, und also zu allem Physischen der Welt das Metaphysische, zu aller Erscheinung das Ding an sich darstellt."[33]) In den in der Musik „*in abstracto*" zum Ausdruck kommenden Gefühlen spiegelt sich nach Schopenhauer das metaphysische Wesen der Welt. Gefühle sind also auch bei ihm nicht „*Abbild*" der vernunftmäßig erfaßbaren empirischen Erscheinung des „*Physischen*" der Welt. Die Musik drücke daher „*nicht diese oder jene einzelne und bestimmte Freude, diese oder jene Betrübnis oder Schmerz oder Entsetzen oder Jubel oder Lustigkeit oder Gemütsruhe aus; sondern die Freude, die Betrübnis, den Schmerz, das Entsetzen, den Jubel, die Lustigkeit, die Gemütsruhe selbst, gewissermaßen in abstracto, das Wesentliche derselben ohne alles Beiwerk, also auch ohne die Motive dazu.*"[34])

Wie also aus den vorangegangenen Ausführungen deutlich wurde, ist aus der romantischen Musikästhetik ein religiöser Aspekt nicht wegzudenken, vielmehr notwendiger Bestandteil. Auch in Grillparzers Musikphilosophie kommt diese kunstreligiöse Bedeutung der Musik deutlich zum Ausdruck, so in dem Gedicht „*Die Musik*" aus dem Jahre 1816:

Sei die Dichtkunst noch so gepriesen,
Sie spricht doch nur der Menschen Sprache,
Du sprichst, wie man im Himmel spricht.[35])

Und in dem Gedicht „*Zu Mozarts Feier*" (1842) heißt es über W.A. Mozarts Schaffen:

Nicht was der Mensch in seinem Dünkel denkt,
Was Gott verkörpert in der Schöpfung dachte,
War ihm der Leitstern seines edlen Tuns.[36])

Am ergreifendsten offenbart sich aber die Idee der absoluten Musik verbunden mit ihrem kunstreligiösen Aspekt in Grillparzers Novelle „*Der arme Spielmann*". So äußert der Spielmann, der im übrigen die Verbindung der Töne mit Worten gänzlich verwirft:

„*Sie spielen den Wolfgang Amadeus Mozart und den Sebastian Bach, aber den lieben Gott spielt keiner. Die ewige Wohltat und Gnade des Tons und Klangs, seine wundertätige Übereinstimmung mit dem durstigen zerlechzen-*

---

[33]) Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung I. Hrsg. v. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Darmstadt 1982, S. 366.

[34]) Schopenhauer, Arthur, wie Anm. 33, S. 364. Inwieweit Grillparzer sich in seinen musikästhetischen Anschauungen von Schopenhauer beeinflussen ließ, ist nicht sicher festzustellen. So mögen die musikästhetischen Anschauungen Schopenhauers lediglich als Analogien zu jenen Grillparzers aufgefaßt werden.

[35]) Grillparzer, Franz: SW I, S. 85.

[36]) Grillparzer, Franz: SW I, S. 284.

den Ohr, daß [...] der dritte Ton zusammenstimmt mit dem ersten, und der fünfte desgleichen, und die Nota sensibilis hinaufsteigt wie eine erfüllte Hoffnung, die Dissonanz herabgebeugt wird als wissentliche Bosheit oder vermessener Stolz und die Wunder der Bindung und Umkehrung, wodurch auch die Sekunde zur Gnade gelangt in den Schoß des Wohlklangs. – Mir hat das alles, obwohl viel später, ein Musiker erklärt. Und, wovon ich aber nichts verstehe, die fuga und das punctum contra punctum und der canon a due, a tre und fort, ein ganzes Himmelsgebäude, eines ins andere greifend, ohne Mörtel verbunden, und gehalten von Gottes Hand. Davon will niemand etwas wissen bis auf wenige. Vielmehr stören sie dieses Ein- und Ausatmen der Seelen durch Hinzufügung allenfalls auch zu sprechender Worte, wie die Kinder Gottes sich verbanden mit den Töchtern der Erde, daß es hübsch angreife und eingreife in ein schwieliges Gemüt. Herr, [...] die Rede ist dem Menschen notwendig wie Speise, man sollte aber auch den Trank rein erhalten, der da kommt von Gott."37)

Die Tonkunst ist für den Spielmann Gottesdienst; er versucht in einem reinen Ton reine Unbestimmtheit, das Absolute sich zu vergegenwärtigen. Die Töne nennt er biblisch *„Kinder Gottes"* und stellt sie den Worten als den *„Töchtern der Erde"* gegenüber. Wie schon erwähnt, empfindet er eine Verbindung der Töne mit Worten als störend. Worte sind rationaler Überlegung des Menschen entsprungen, sind aufgrund ihrer Bestimmtheit des Ausdrucks des Menschen Speise, Töne jedoch sind jenseits der Vernunfterkenntnis erlebbare Wesenszüge des Göttlichen, sie sind der Trank, *„der da kommt von Gott"*. Mit den Kompositionstechniken der absoluten Musik, der *„fuga"*, dem Kontrapunkt, dem *„canon a due, a tre und so fort"*, also rein musikalischen Formprinzipien, läßt er eine allein *„von Gottes Hand"* gehaltene Komposition entstehen, *„ein ganzes Himmelsgebäude"*, welches ganz ohne *„Mörtel"*, also ohne die menschlichen Worte, zusammenhält. Der Begriff des *„Himmelsgebäudes"* soll dabei verdeutlichen, daß *„absolute Musik"*, wie er sie fordert, die ganze Unendlichkeit, die Weltallweite der göttlichen Schöpfung umfaßt, sich in einer solchen mit Mitteln der absoluten Musik verfertigten Komposition der ganze Kosmos in seiner gottgewollten Gesetzlichkeit spiegelt. Der Spielmann sieht also in den Harmonien der tonalen Musik – hierauf weisen Begriffe der Harmonielehre wie *„Nota sensibilis"* und *„Dissonanz"* hin,ebenso auch die Tatsache, daß *„der dritte Ton zusammenstimmt mit dem ersten und der fünfte desgleichen"*, also die Dreiklangsgebundenheit der Musik – eine Entsprechung

---

37) Grillparzer, Franz: SW III, S. 162 f.

mit der Harmonie des Kosmos, der *„Harmonia mundi“*. Ferner werden dabei Form und Wohlklang von ihm dem Göttlichen, die Dissonanz hingegen dem Bösen zugeordnet. Bemerkenswert ist zudem, wie Helmut Bachmeier erkannt hat, daß die musikalischen Verhältnisse weitgehend mit Worten beschrieben werden, die vorwiegend dem religiösen Bereich zuzuordnen sind, wie *„Wohltat“*, *„Gnade“*, *„Hoffnung“*, *„Wunder“* usw. [38])

Die Musikanschauung, die in den Worten des armen Spielmanns christlich-religiös getönt erscheint, steht allerdings in offensichtlichem Widerspruch zur kirchlichen Lehre, nach der allein das Wort bzw. die Sprache Informationsträger der Botschaft Gottes sein, Musik jedoch als unvollkommenes sinnliches Medium lediglich eine untergeordnete, zweckgebundene liturgische Funktion erfüllen kann, indem sie die Botschaft Gottes verkündigende Sprache unterstützt oder sogar an sie gebunden wird. [39])

In Grillparzers Novelle *„Der arme Spielmann“* finden sich alle Aspekte seiner Musikästhetik, einer Ästhetik der *„absoluten Musik“*, in wohl dichtester Form – und in zugleich höchster dichterischer Ausdrucksweise dargestellt – wieder so vor allem die den anderen Künsten übergeordnete Stellung der Musik, die Bevorzugung der Instrumentalmusik, die überaus große Bedeutung des einzelnen Tones bzw. Klanges, dessen Wirkung aufgrund seiner *„vagen Bezeichnungsfähigkeit“* aus Sinn- und Nervenreiz beruht, und schließlich die aus der Unbestimmtheit und rein sinnlichen Natur der Musik resultierende Zuordnung derselben als zum Bereich des Transzendenten, Göttlichen gehörend. *„Wir kennen“*, so Eduard Hanslick – *„diese, hier in die Sprache des armen Spielmanns herabgebeugte Anschauung als Grillparzers eigene; oft hören wir ihn selbst in seinen Aphorismen und Tageblättern dieselbe Melodie singen, die er hier einem geringeren Instrumente in den Mund legt.“* [40])

(Fortsetzung folgt)

---

[38]) Bachmaier, Helmut: Franz Grillparzer. Der arme Spielmann, Erläuterungen und Dokumente, Stuttgart 1986, S. 59.

[39]) Vgl. hierzu auch Dahlhaus, Carl: Klassische und romantische Musikästhetik, Laaber 1988, S. 115.

[40]) Hanslick, Eduard, wie Anm. 4, S. 340.

B 20513 D



DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 5 9. 3. 1998 38. Jahr

Inhaltsübersicht

Franz Grillparzer - „ein Dichter der letzten Dinge"

Von Hermann Weber (Fortsetzung)

III.

In Grillparzers Opernästhetik sollte die Poesie ganz im Sinne Mozarts gehorsame Tochter sein:

„Als Grundsatz gelte: Keine Oper solle vom Gesichtspunkt der Poesie betrachtet werden, – von diesem aus ist jede dramatisch-musikalische Komposition Unsinn, – sondern vom Gesichtspunkt der Musik; als ein musikalisches Bild mit darunter geschriebenen erklärendem Texte." (Tgb. 619, 1820) [41])

Kein Wunder also, daß Grillparzer für die Opern Carl Maria von Webers und auch Richard Wagners kein Verständnis hatte. Beide Tondichter hatten ja das ästhetische Ideal, die Musik formal auch durch Auflösung des traditionellen Periodengerüstes der dramatischen Idee des Werkes unterzuordnen. Er beschimpft sie als musikalische Prosaisten und wirft ihnen Mangel an Melodie im Sinne des klassischen Periodenschemas vor:

„Jedes eigentlich melodische Thema hat nämlich sein inneres Gesetz der Bildung und Entwicklung, das dem eigentlich musikalischen Genie heilig und unantastbar ist, und das er den Worten zu Gefallen nicht aufgeben kann, der musikalische Prosaist kann überall anfangen und überall aufhören, weil Stücke und Teile sich leicht versetzen und anders ordnen lassen, wer aber Sinn für ein Ganzes hat, kann es nur entweder ganz geben, oder ganz bleiben lassen. Das soll nicht der Vernachlässigung des Textes das Wort reden , sondern sie nur in einzelnen Fällen entschuldigen, ja rechtfertigen. Daher ist Rossinis kindisches Getändel doch mehr wert als Mosels prosaische Verstandes-Nachäffung, welche das Wesen der Musik zerreißt, um den hohlen Worten des Dichters nachzustottern. (...) Der Situation muß der Tonsetzer treu bleiben; den Worten – wenn er Besseres in seiner Musik findet, so mag er immer die des Textes übergehen." (Tgb. 820, 1821) [42])

Und Grillparzers Urteil über Carl Maria von Webers Oper *„Euryanthe"*:

„Weber ist allerdings ein poetischer Kopf, aber kein Musiker. Keine Spur von

---

[41]) Grillparzer, Franz: SW III, S. 897.

[42]) Grillparzer, Franz: SW III, S. 898 f. Ignaz E. von Mosel war damals Vizedirektor der Hoftheater und einer der Wortführer im Kampf um die deutsche Oper in Wien. Zum Begriff des *„musikalischen Prosaisten"* vgl. auch das grundlegende Werk von Hermann Danuser, Musikalische Prosa, Regensburg 1975, sowie Carl Dahlhaus, Wagners Konzept des musikalischen Dramas, Regensburg 1971, S. 58.

Melodie, nicht etwa bloß von gefälliger, sondern von Melodie überhaupt. (Ich nenne aber Melodie einen organisch verbundenen Satz, dessen einzelne Teile einander musikalisch-notwendig bedingen.) Abgerissene Gedanken bloß durch den Text zusammengehalten und ohne innere (musikalische) Konsequenz. Keine Erfindung, selbst die Behandlung ohne Originalität. Gänzlicher Mangel an Anordnung und Kolorit." (Tgb. 1315, 1823) [43])

Weber hat in den Augen Grillparzers „*viel Verstand, Kunst anzuwenden, reproduktive Phantasie, aber keine Eigentümlichkeit, keinen inneren Born strömender Gedanken.*" (Tgb. 1441, 1826) [44])

Offenbar gegen Weber gerichtet ist auch eine Satire aus dem Jahre 1822 mit dem Titel „*Avertissement*". Grillparzer verspottet in ihr den vermeintlichen Versuch des „*musikalischen Prosaisten*", die Unbestimmtheit des musikalischen Ausdrucks durch die Bestimmtheit bzw. genaue Bezeichnungsfähigkeit der Sprache zu ersetzten, also „*aus Tönen Worte zu machen*":

„*Bekanntlich ist die höchste, oder vielmehr einzige Aufgabe des Tonsetzers, die Meinung des Dichters aufs genaueste auszudrücken, so daß in ihrer höchsten Vollendung eine gute Oper das Bild von zwei Leuten darbieten müßte, die zu gleicher Zeit das nämliche sagen, was auf jeden Fall einen unendlichen Kunstgenuß gewähren würde.*" [45])

Er erfindet deshalb, um die Musik auf den „*Gipfel der Vollkommenheit*" zu bringen, „*ein Mittel, wodurch die Musik zu einer wirklichen, nur etwas unbeholfeneren Wortsprache erhoben wird, und selbst vor der Grimassensprache der Taubstummen wesentliche Vorteile voraus hat*":[46])

„*Jeder Buchstabe des Textes werde durch eine korrespondierende Note der Begleitung gegeben und die Musik wird zu einer solchen Deutlichkeit gelangen, daß man sich künftig mit den Fingern auf dem Klavier über das Wetter und die politischen Neuigkeiten wird unterhalten können. Die Buchstaben a.b.c.d.e.f.g.h. haben ihre gleichnamigen Brüder ohnehin schon unter den Tönen. Durch die Erhöhung und Erniedrigung, durch # und b schaffe ich zu diesen acht natürlichen Sprach-Zeichen noch 13 willkürliche, und die zur vollen Buchstabenzahl von 24 noch fehlenden 3 Zeichen erschaffe ich dadurch, daß ich vorderhand b und p, d und t mit den selben Noten ausdrücke, und für r den Triller brauche.*

Wie schwer wäre mir nach unserer bisherigen Methode das Wort ‚Vater' zu

[43]) Grillparzer, Franz: SW III, S. 888.
[44]) Grillparzer, Franz: SW IV, S. 403.
[45]) Grillparzer, Franz: SW III, S. 72.
[46]) Grillparzer, Franz: SW III, S. 72.

bezeichnen. Der zärtlichste Akkord, den ich anwenden möchte, könnte ebenso leicht Mutter, Bruder, Schwester bezeichnen. Aber nach meiner Erfindung schreibe ich getrost

as.a.d.e. Triller,

greife es zusammen, als einen Akkord, und der Begriff Vater steht da für jedermann verständlich. Ich gestehe gern, daß der angeführte Akkord nicht sehr wohlklingend sein wird, aber was tuts! der höchste, denkbar genaueste Ausdruck des Wortes ist erreicht und was will man mehr. Unser Zeitalter ist aufgeklärt genug, um dem Ohrenkitzel endlich zu entsagen und der Wahrheit in allem nachzustreben, es koste was es wolle."[47])

Als Johann Strauß im Jahre 1854 mit seiner Kapelle in einem Konzert zur Eröffnung des „*Sofien*"-Saales in Wien Wagners „*Tannhäuser*"-Vorspiel aufführte, das danach in einem Konzert der „*Wiener Gesellschaft der Musikfreunde*" wiederholt wurde, war es vermutlich das erste Mal, daß Grillparzer ein Werk von Wagner hörte. Auf dieses Ereignis bezieht sich der folgernde satirische Brief Grillparzers:

„*Mein Herr!*

Ich habe die Ouvertüre zum Tannhäuser gehört und bin entzückt. Heißt das: gegenwärtig, denn während des Anhörens taten mir die Ohren ziemlich weh. Ich bemerkte aber gleich, daß es sich hier nicht um ein Vergnügen für das Ohr, sondern um den Sinn und die tiefere Bedeutung handle. Über diese Bedeutung waren übrigens ich und einige neben mir sitzende Kunstfreunde, die damals, gleich mir, nicht einmal den Titel des Werks kannten, sehr im Zweifel.

Der eine meinte, die Musik drücke den russisch-türkischen Krieg aus, wo die Posaunen und Trompeten des christlichen Chorals den Todesmut der Russen und das Zittern der Violinen: die Furcht der Türken versinnlichten, obwohl in Wahrheit die Türken sich nicht so sehr zu fürchten schienen.

Ein zweiter meinte, es stellte den Eisstoß dar.

Zwei andere dachten, der eine auf die Erschaffung,
der andere auf den Untergang der Welt.

Endlich gab uns ein freundlicher Mann, leider erst am Schlusse der Ouvertüre das Programm des Verfassers. Nun erst waren wir im klaren und beschlossen, diese herrliche Ouvertüre bei keiner spätern Aufführung zu versäumen.

Ein alter Herr, der hinter uns saß, meinte zwar, man sollte nur das Programm lesen und die Musik gar nicht hören, um die Meinung des Tondichters

---

[47]) Grillparzer, Franz: SW III, S. 73.

ganz zu fassen; aber wer wird denn auf Leute achten, die hinter der Zeit zurückgeblieben sind?

Es lebe der Fortschritt!" [48])

Grillparzer kritisiert hier offensichtlich den Versuch, die *„vage Bezeichnungsfähigkeit"* des musikalischen Ausdrucks durch ein beigegebenes Programm in eine genau bestimmende zu verwandeln. Dies mißlingt aber offenbar, wie die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten der Kunstfreunde zeigen.

Josef von Weilen notierte in seinem Tagebuch unter dem Datum des 18. Dezember 1870:

„Bei Grillparzer, über R. Wagner gesprochen, er meint: Weil er ein mittelmäßiger Dichter und mittelmäßiger Kompositeur sei, glaubt er, wenn er beides zugleich sei, entstehe ein neues Kunstwerk!

Musik und Drama zugleich, der Mensch muß essen und trinken. Ist das darum die echte Nahrung, die zugleich den Hunger und den Durst stillt?" [49])

Grillparzers Kritik an Weber und Wagner will uns heute doch allzu heftig erscheinen. Es zeugt jedoch von seinem feinen musikalischen Gespür, wenn er mit Befremden erkannte, daß in Szenen wie z. B. der berühmten Wolfsschluchtszene in Webers *„Freischütz"*, die Grillparzer zudem in einer bissigen Satire *„Der wilde Jäger. Romantische Oper"* parodiert hat, die Musik wirklich in einem Melodram ganz formfrei nur als Klangkulisse des Bühnenspektakels dient.

So sehr Grillparzer Weber und Wagner einerseits kritisierte, so sehr verehrte er andererseits vor allem Mozart, aber auch Händel, Gluck, Rossini und Schubert. Problematisch ist jedoch die Beziehung zu Ludwig van Beethoven, zu dem er ein recht freundschaftliches Verhältnis hatte und für den er auch ein Opernlibretto *„Melusina"* schrieb, das allerdings erst Conradin Kreutzer 1833 vertont hat.

IV.

In seinen *„Erinnerungen an Beethoven"* schreibt Grillparzer: *„Ich habe Beethoven eigentlich geliebt."* [50]) Und in diesem *„eigentlich"* meint man, schon heraushören zu können, daß er Beethovens Kompositionen keineswegs vorbehaltlos zugestimmt hat. Vor allem Beethovens späten Werken stand Grillparzer ablehnend gegenüber:

---

[48]) Grillparzer, Franz: SW III, S. 104 f.
[49]) Sauer, August, wie Anm. 19, Nr. 1243, S. 302.
[50]) Grillparzer, Franz: SW IV, S. 202.

„Wer die Arien der Konstanze in der Entführung hört, merkt, daß Mozart in seinem Anfange dem Punkte näher stand, auf dem Beethoven aufhörte. Die Empfindung herrscht noch vor über die Form. Mit zunehemder Reife aber lernte er, ohne Schaden für die Empfindung, sie der Form unterzuordnen, sie zu gestalten, was Beethoven immer mehr verlernt hat.“ (Tgb. 3618, 1843) [51])

Auch hier taucht der Vorwurf der Formlosigkeit auf, wie ihn Grillparzer vor allem gegen die *„musikalischen Prosaisten“* Weber und Wagner gerichtet hat. Das sogenannte *„Charakteristische der Musik“*, das Grillparzer als *„prosaisch“* verurteilt hat, erscheint auch als das Element des Originellen, Subjektiven in der Instrumentalmusik, die ja wohl Beethovens bevorzugteste Musikgattung war. Im Jahre 1834 hat Grillparzer *„Beethovens nachteilige Wirkungen auf die Kunstwelt, ungeachtet seines hohen, nicht genug zu schätzenden Wertes“* einmal zusammengefaßt:

„1tens Leidet das erste und Haupterfordernis eines Musikers: die Feinheit und Richtigkeit des Ohrs unter seinen gewagten Zusammensetzungen und dem nur gar zu oft eingemischten, Tongeheul und Gebrüll.

2tens Durch seine überlyrischen Sprünge erweitert sich der Begriff von Ordnung und Zusammenhang eines musikalischen Stückes so sehr, daß er am Ende für alles Zusammenfassen zu lose sein wird.

3tens Macht sein häufiges Übertreten der Regeln diese als entbehrlich scheinend, indes sie doch die Aussprüche des gesunden, unbefangenen Sinnes und als solche unschätzbar sind.

4tens Substituiert die Vorliebe für ihn dem Schönheitssinne, immer mehr den Sinn für das Interessante, Starke, Erschütternde, Trunkenmachende, ein Tausch bei dem, von allen Künsten, gerade die Musik am übelsten fährt.“ (Tgb. 2174, 1834)[52])

Neben dem *„Tongeheul und Gebrüll“*, den *„überlyrischen Sprüngen“* (womit wohl die verstärkten Kontrastbildungen in Beethovens Werken gemeint sind), dem *„Übertreten der Regeln“* ist es also wiederum das Häßliche, das Grillparzers Kritik auf sich zieht und in Form des *„Interessanten, Starken, Erschütternden und Trunkenmachenden“* in Beethovens Musik erscheint. Der empfindungsdurchglühte, seelenerschütternde Subjektivismus, der mit Beethoven und der Romantik seinen Einzug in die Musik gehalten hat, wird also von dem Mozartianer Grillparzer scharf verurteilt. In dem Aufsatz *„Die Kunstverderber“* schreibt er:

„So ist in der Musik Beethovens vielleicht ein so großes musikalisches Talent

---

[51]) Grillparzer, Franz: SW III, S. 881.
[52]) Grillparzer, Franz: SW III, S. 884 f.

als Mozart oder Haydn, nur hat etwas Bizarres in seiner Naturanlage, verbunden mit dem Streben originell zu sein und allbekannte traurige Lebensumstände ihn dahin geführt, daß in weiterer Ausbildung durch talentlose Nachtreter die Tonkunst zu einem Schlachtfelde geworden ist, wo der Ton mit der Kunst und die Kunst mit dem Ton blutige Bürgerkriege führen." [53])

Gerade das Originelle, Subjektive findet Grillparzers Kritik, so daß Beethoven offenbar für ihn nur ein zweitrangiger Komponist gewesen ist:

„Der Künstler, an dem man die Originalität als charakteristische Eigenschaft hervorhebt, gehört schon deshalb in den zweiten Rang, denn die Geister ersten Ranges charakterisiert der Sinn für das Natürliche. Sie machen es wie alle andern, nur unendliche Male besser." (Tgb. 3818, 1845) [54])

Über eine Aufführung eines Trios von Beethoven berichtet Grillparzer:

„Abends bei Dembscher Quartetten gehört. Dazwischen ein Trio von Beethoven. Er quält einen mitunter wie ein launisches Mädchen, und wenn man im Begriff ist zu brechen, fühlt man sich plötzlich durch ein herzliches Wort wieder versöhnt." (Tgb. 1934, 1831) [55])

Auch in einer Reihe von Gedichten und Epigrammen kommt Grillparzers zwiespältiges Verhältnis zu Beethoven zum Ausdruck:

„Beethovomanie
Ich sähe, glaubt ihr, auf Beethoven schief?
Als ob zu meinem Ohr nicht seine Zauber reichten!
Nur graut mir vor dem Wörtlein: tief,
Vor allem aus dem Mund der Seichten." [56])

Auch für Beethovens 9. Symphonie, die andererseits gerade von Richard Wagner besonders geschätzt wurde, wußte sich Grillparzer nicht zu begeistern. Er vergleicht sie mit Faust II von Goethe, der damals allgemein für ein mißglücktes Werk galt:

„Beethovens Neunte Symphonie
Obs mir gefällt, ob nicht gefällt,
Sein Ruhm bleibt ganz und heil,
Denn jeder Faust, es weiß die Welt!
Hat seinen zweiten Teil." [57])

In seinem Gedicht *„Chor der Wiener Musiker beim Berlioz-Feste"* kommt ebenso implizit Beethoven-Kritik zum Ausdruck:

---

[53]) Grillparzer, Franz: SW III, S. 252.
[54]) Grillparzer, Franz: SW III, S. 242.
[55]) Grillparzer, Franz: SW IV, S. 477.
[56]) Grillparzer, Franz: SW I, S. 456.
[57]) Grillparzer, Franz: SW I, S. 456.

„Beethoven erst hob sich vom Staub,
Drum sei er unser Lehrer;
Heißt das: von da an, wo er taub,
So wünschen wir die Hörer.

Und wo ein Großes, wo ein Kleins,
Wir schildern es in Tönen:
Die Fibel und das Einmaleins,
Zum Henker mit dem Schönen!" [58])

Beethoven wird hier als Lehrer der Romantiker, insbesondere Berlioz' kritisiert, die als *„musikalische Prosaisten"* das Häßliche in Form eines Programmes, hier die *„Fibel und das Einmaleins"*, musikalisch darstellen und sich dabei auf Beethoven berufen.

Auch in der Rede am Grabe Beethovens, in der Beethoven einerseits als *„der letzte Meister des tönenden Liedes, der Tonkunst holder Mund, der Erbe und Erweiterer von Händel und Bachs, von Haydn und Mozarts unsterblichem Ruhme"* gepriesen wird, fehlen andererseits auch die kritischen Vorbehalte nicht:

„Wie der Behemoth die Meere durchstürmt, durchflog er die Grenzen seiner Kunst. Vom Girren der Taube bis zum Rollen des Donners, von der spitzfindigsten Verwebung eigensinniger Kunstmittel bis zu dem furchtbaren Punkte, wo das Gebildete übergeht in die regellose Willkür streitender Naturgewalten, alles hatte er durchmessen, alles erfaßt. Der nach ihm kommt, wird nicht fortsetzen, er wird anfangen müssen, denn sein Vorgänger hörte nur auf, wo die Kunst aufhört." [59])

Solange es sich um den Beethoven als Erben der Klassik handelte, wurde er von Grillparzer anerkannt; dem Beethoven der Romantik, der die Musik zur subjektiven Seelensprache machte, und der deshalb von den nachfolgenden Musikergenerationen verehrt wurde, stand Grillparzer fremd gegenüber. Dies kommt nirgends deutlicher zum Ausdruck, als in dem Epigramm *„Den Beethoven Enthusiasten"* aus dem Jahre 1870:

„Wie ihr hab ich Beethoven hoch geehrt,
Wobei jedoch als Unterschied sich anhängt,
Daß, wo eure Bewunderung erst recht anfängt,
Die meinige schon wieder aufhört." [60])

---

[58]) Grillparzer, Franz: SW I, S. 305.
[59]) Grillparzer, Franz: SW III, S. 882.
[60]) Grillparzer, Franz: SW I, S. 591.

Der Subjektivismus in der Musik als Offenbarung der innersten Gefühle ist für Grillparzer geradezu ein Akt der Selbstzerstörung, vor dem er zurückscheut. So wird auch Niccolo Paganini, der 1828 in Wien Konzerte gibt, von Grillparzer kritisiert, durch die Bloßlegung seines Innern Frevel an der eigenen Seele zu begehen, ja geradezu zum *„Selbstmörder"* zu werden:

„Paganini
Adagio und Rondò auf der G-Saite
Du wärst ein Mörder nicht? Selbstmörder du!
Was öffnest du des Busens sichres Haus
Und stößt sie aus, die unverhüllte Seele,
Und stellst sie hin, den Gaffern eine Lust?
Fährst mit dem Dolch nach ihr und triffst;
Und weinst und klagst darob
Und zählst mit Tränen ihre blutgen Tropfen?
Drauf höhnst du sie und dich
Aufjubelnd laut mit gellendem Gelächter.
Du nicht ein Mörder? Frevler du am Ich!
Des eignen Leibs, der eignen Seele Mörder;
Und auch der meine – doch ich weich dir aus!" [61])

Wie bei Beethoven das *„Tongeheul"*, die *„überlyrischen Sprünge"*, das *„Erschütternde"* von Grillparzer getadelt wird, so kritisiert er unter Anspielung auf die geheimnisumwitterte Vergangenheit Paganinis (man verdächtigt ihn des Mordes an einer Frau, weswegen er lange Zeit im Kerker verbracht und auf einer Geige, bei der nur die G-Saite vorhanden war, geübt haben soll) die *„überlyrischen"*, stark kontrastierenden Ausdrucksbereiche in dessen Musik, so das Weinen und Klagen einerseits, das aufjubelnd *„gellende Gelächter"* andererseits.

Der Subjektivismus als ein Akt des *„Seelen-Exhibitionismus"* in der Musik – *„die unverhüllte Seele"* stelle Paganini *„den Gaffern eine Lust"*, zur Schau – ist für Grillparzer gewissermaßen eine krankhafte Erscheinung; der dämonischen, vermeintlich seelenmörderischen Wirkung desselben, nicht allein auf den Künstler, sondern auch auf den Zuhörer, glaubt er entgehen zu müssen, wie besonders in der letzten Zeile des Gedichtes zum Ausdruck kommt.

Grillparzer verkannte einfach die auch diesen Werken innewohnenden Formgesetze. Er merkte nicht, daß auch für den Musiker gilt, was er längst

---

[61]) Grillparzer, Franz: SW I, S. 184.

selbst als Dichter in seinen Dramen in die Tat umsetzte, daß nämlich – um in den Worten Mathilde Ludendorffs aus dem „*Gottlied der Völker*" zu reden – für den Fall, daß die bestehenden Gesetze „*dem Schaffenden selbst für sein neues Werk Fessel sein könnten (...) sie für ihn in seinem fessellos freien Schaffen nicht mehr (bestehen)*":

„*Er gestaltet das neue Werk in anderer Weise. Nach dem bestehenden Brauch wird es gesetzwidrig, vielleicht gesetzlos genannt. Aber er ist ja erhaben über jedes Gedenken an Wirkung im Schaffen. Und nun steht es da, das unsterbliche Werk, von der Umwelt befeindet und mißachtet, denn – es birgt ja ein neues, bisher noch unenthüllt gebliebenes Gesetz, das nach Jahren erbitterten Gegenkampfes der Kultur aufnehmenden Menschen gebilligt wird, da es erprobt ist durch dieses unsterbliche Werk.*" 62)

(Schluß folgt)

B 20513 D



DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 6 23. 3. 1998 38. Jahr

Inhaltsübersicht

Franz Grillparzer -
„ein Dichter der letzten Dinge"

Von Hermann Weber (Schluß)

V.

Trotz allem entwickelte sich zwischen Beethoven und Grillparzer, die sich vor allemim Zusammenhang ihres gemeinsamen Opernprojektes mehrfach persönlich begegnet sind, eine freundschaftliche Beziehung. Eine kurze Episode aus Grillparzers *„Erinnerungen an Beethoven"* sei hier kurz erzählt:

„Im Laufe des Sommers (1823) *besuchte ich mit Herrn Schindler Beethoven auf seine Einladung in Hetzendorf. Ich weiß nicht, sagte mir Schindler auf dem Wege, oder hatte mir jemand schon früher gesagt, Beethoven sei durch dringende bestellte Arbeiten bisher verhindert worden, an die Komposition der Oper zu gehen. Ich vermied daher, das Gespräch darauf zu bringen. Wir gingen spazieren und unterhielten uns so gut, als es halb sprechend, halb schreibend, besonders im Gehen, möglich ist. Noch erinnere ich mich mit Rührung,*

daß Beethoven, als wir uns zu Tische setzten, ins Nebenzimmer ging und selbst fünf Flaschen herausbrachte. Eine setze er vor Schindlers Teller, eine vor das seine und drei stellte er in Reihe vor mich hin, wahrscheinlich um mir in seiner wildnaiven, gutmütigen Art auszudrücken, daß ich Herr sei, zu trinken wie viel mir beliebte. Als ich, ohne Schindler, der in Hetzendorf blieb, nach der Stadt zurückfuhr, bestand Beethoven darauf, mich zu begleiten. Er setzte sich zu mir in den offenen Wagen, statt aber nur bis an die Grenze seines Umkreises fuhr er mit mir bis zur Stadt zurück, an deren Toren er ausstieg und nach einem herzlichen Händedruck den anderthalb Stunden langen Heimweg allein antrat. Indem er aus dem Wagen stieg, sah ich ein Papier auf der Stelle liegen, wo er gesessen hatte. Ich glaubte, er hätte es vergessen und winkte ihm zurückzukommen. Er aber schüttelte mit dem Kopfe und mit lautem Lachen wie nach einer gelungenen Hinterlist, lief er nur umso schneller in der entgegengesetzten Richtung. Ich entwickelte das Papier und es enthielt genau den Betrag des Fuhrlohns, den ich mit meinem Kutscher bedungen hatte. So entfremdet hatte ihn seine Lebensweise allen Gewohnheiten und Gebräuchen der Welt, daß ihm gar nicht einfiel, welche Beleidigung unter allen andern Umständen in einem solchen Vorgange gelegen hätte. Ich nahm übrigens die Sache wie sie gemeint war und bezahlte lachend meinen Kutscher mit dem geschenkten Gelde."[63])

Die Konversationshefte des tauben Beethoven geben ein Zeugnis ab von den ganz persönlichen Nöten Grillparzers. Beethoven hat mit seiner sehr selbstbewußten Art den verschlossenen, von Selbstzweifeln, aber auch von der Metternichschen Zensur geplagten Dichter so manches Mal aufgemuntert und Mut zugesprochen, so daß Grillparzer in dessen Konversationsheft schreibt: „*Hätte ich den tausendsten Teil Ihrer Kraft und Festigkeit!*" „*Wenn Sie erst so geplagt würden wie ich!*", klagt Grillparzer einmal, „*Ich bin sogar Beamter. – Muß jedem Dummkopf nachstehen.*" Und ein andermal: „*Die Zensur hat mein Trauerspiel Ottokar verboten. – Sogar den Druck will man nicht erlauben.*" Und am 10. April 1826 schreibt Grillparzer: „*Die Zensur hat mich umgebracht. – Man muß nach Nordamerika reisen, um seinen Ideen freien Lauf zu lassen. – Ich habe vor einiger Zeit die unangenehmste Polizeigeschichte gehabt. – Bloß um einiger Reden willen.*" Und er beneidet mehrfach Beethoven als Musiker: „*Der Musiker hat keine Zensur.*" Und im Mai 1823: „*Den Musikern kann doch die Zensur nichts anhaben. – Wenn man wüßte, was Sie bei Ihrer Musik denken.*"

„*War keine Zeit, wo die Ereignisse des Lebens Sie auf längere Zeit im Arbei-*

---

[63]) Grillparzer, Franz: SW IV, S. 201.

ten gestört haben?", fragt Grillparzer einmal und wohl auf Beethovens fragenden Blick: *„Liebesverhältnisse zum Beispiel?"* Und im Juli 1823 wendet sich das Gespräch offensichtlich dem Problem der Ehe zu; Grillparzer notiert: *„Aussicht auf Frau und Kinder. – Sie werden nie heuraten. – Die Geister unter den Weibern haben keine Leiber und die Leiber keine Geister."* – – –

Auch über religiöse Themen scheinen die beiden gesprochen zu haben. Es findet sich da Grillparzers lapidarer Satz: *„Ein zwischen Mauern eingeschloßner Geist kommt nicht wieder, damit ist's auf ewige Zeiten vorbei."*[64])

VI.

Für Grillparzers undogmatische, der Kirche bzw. der christlichen Religion gegenüber recht gleichgültige, bisweilen sogar sehr skeptische Einstellung gibt es übrigens einen weiteren recht aufschlußreichen Bericht aus dem Jahre 1868 von Helene Lieben:

„Es war vom Konkordat die Rede (...), von der Kirche überhaupt, vom Kirchenbesuch. ‚Ich sollte freilich auch öfter in die Kirche gehen – aber ich denk mir halt, da Gott der Allweise, Allgütige und Gerechteste ist, so wird er doch auch der Allerartigste sein, und da wird er mich doch auch wieder besuchen wollen; weil er einen aber immer nur mit Krieg und Pest und Not heimsucht, so verlang ich mir den Besuch gar nicht.' – Er hofft, trotzdem in den Himmel zu kommen, ‚denn wenn ich auch nicht viel Gutes getan habe – Böses auch nichts, und wenn Gott gar so difficile sein wollt, blieb er am End ganz allein mit den zwölf Aposteln, und das wär doch gar zu langweilig.' Er will sogar vor seinem Ende beichten, er hält nichts drauf, aber seine drei Fräuleins, und schaden werde es ihm nicht."[65])

Auch war Grillparzer stets ein Gegner der katholischen Romantiker. Über Friedrich Schlegel, der 1808 zum Katholizismus übergetreten und später Günstling des freiheitmordenden habsburgischen Staatskanzlers Metternich geworden war, der zudem nach dem Wiener Kongreß 1815 vom Papst den Christus-Orden, die höchste päpstliche Auszeichnung erhalten hatte, bemerkt er in seinem Tagebuch 1822:

„Dieser Friedrich Schlegel, wie er jetzt duselt und frömmelt, ist doch noch immer derselbe, der er war, als er die scheußliche Luzinde schrieb. Ich habe ihn ganz kennen lernen, bei einem Mittagsmahl, das vor 4 Jahren, als ich in Nea-

---

64) Grillparzer, Franz: SW IV, S. 904 ff. Vgl. auch Alfred Orel, Grillparzer und Beethoven. Wien 1941.

65) Sauer, August, wie Anm. 19, S. 237.

pel war, der Hamburger Kaufmann Nolte uns beiden gab. Wie er fraß und soff, und nachdem er getrunken hatte, gern mit dem Gespräch ins Sinnliche jeder Art hinüberging, wie er über mich lachte, als, da die Rede auf seine Luzinde kam, ich versicherte, ein Mädchen würde mir unerträglich sein, wenn sie ohne Schmerz daran denken könnte, sich ergeben zu haben. Dieser Mensch könnte jetzt noch einen Ehebruch begehen und sich völlig beruhigt fühlen, wenn er dabei nur symbolisch an die Vereinigung Christi mit der Kirche dächte." (Tgb. 1224, 1822) [66])

VII.

Unser Bild von Franz Grillparzer bliebe unvollständig, fragten wir nicht nach seinem Verhältnis zu Volk und Vaterland.

„*Der Weg der neuern Bildung geht*
Von Humanität
Durch Nationalität
Zur Bestialität."[67])

Von Leugnern völkischer Eigenart wird wohl gern dieses Epigramm Grillparzers zitiert, wobei allerdings meist vergessen wird, hinzuzufügen, daß sich dieses auf die Revolution von 1848 bezieht, bei der Grillparzer fürchtete, sein Vaterland Österreich, der Vielvölkerstaat – für ihn ein Garant des Friedens – werde auseinanderbrechen. Immerhin verrät dieses Epigramm aber auch Grillparzers historischen Weitblick, wohin übersteigertes Nationalbewußtsein, also Nationalismus, führen kann.

Freilich, als Österreicher hat Grillparzer niemals für die Nationalitätsidee des 19. Jahrhunderts Sympathie oder auch nur den guten Willen zum Verständnis aufbringen können.

„*Für Grillparzer steht (...) der Begriff des Staates absolut über dem von Nation.*"[68]) (Nationalität wird hier als Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk verstanden.)

Trotzdem wußte Grillparzer, daß jeder Mensch eingebettet ist in seine Volksgemeinschaft, was für ihn aber eine Selbstverständlichkeit war. Übertriebenes Nationalbewußtsein und übersteigerte Deutschtümelei waren ihm stets zuwider. Kein Volk war für ihn von vornherein mehr oder

---

[66]) Grillparzer, Franz: SW III, S. 785 f.
[67]) Grillparzer, Franz: SW I, S. 500.
[68]) Skreb, Zdenko: Grillparzer. Eine Einführung in das dramatische Werk, Kronberg/Ts. 1976, S. 55.

weniger wert als ein anderes, und kein Mensch war aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk persönlich mehr oder weniger wert als ein anderer eines anderen Volkes. *„Ich bin auch ein Deutscher"*, äußerte Grillparzer einmal, *„aber ich wäre ebenso gern ein Franzose oder Italiener oder Ungar."*[69])

Wie sehr sich Grillparzer, der große Verehrer Schillers und Goethes, dennoch in der deutschen Kultur verwurzelt fühlte, geht aus zahlreichen Äußerungen hervor.

Schmerzlich berührte ihn das Ausscheiden Österreichs als Staat aus Deutschland durch die Ereignisse von 1866, er schreibt:

„Als Deutscher ward ich geboren –
Bin ich noch einer?
Nur was ich Deutsches geschrieben,
Das nimmt mir keiner."[70])

(1867, für das Album einer deutschen Fürstin)

Ebenso beweist ein Dankesbrief Grillparzers für die Glückwünsche zu seinem 80. Geburtstag an die deutsche Kaiserin, die er als Freundin deutscher Dichtkunst und Tochter Weimars anredete, sein selbstverständliches Deutschsein:

„Die Tochter Weimars! Ja, Majestät! Dort ist trotz Main- und Rheinlinie das wahre Vaterland jedes gebildeten Deutschen, und als solcher mich erachtend unterzeichne ich mich als Ihr tiefergebener, ja gewissermaßen als Ihr Untertan ehrfurchtsvoll (...) Franz Grillparzer."[71])

Auch an politischem Scharfblick mangelte es übrigens Grillparzer nicht. So mahnt er den Reichstag in einem Gedicht aus dem Jahre 1849 mit den Worten:

„Man meint das Volk. Hast du ein Volk dereinst,
Selbsthorchend auf der Ordnung leise Klänge,
Dann ist die Zeit, die du gekommen meinst,
Nicht jetzt, wo noch dein Volk die blöde Menge;
Die hergebracht Gewohntes überzeugt,
Nicht eignes Schöpfen aus des Denkens Quelle."[72])

Hier wird der Gedanke Friedrich Schillers wieder aufgenommen, daß

---

69) Sauer August (Hrsg.): Grillparzers Gespräche und Charakteristiken durch die Zeitgenossen. Band 4 (1862), Nr. 1119, S. 265.
70) Grillparzer, Franz: SW I, S. 583.
71) Grillparzer, Franz: SW IV, S. 876.
72) Grillparzer, Franz: SW I, S. 325.

wahre Demokratie eben nur dann funktionieren kann, wenn das Volk durch *„ästhetische Erziehung“* auch im politischen Sinne erzogen, mündig geworden ist.

Am ergreifendsten hat Grillparzer die Verwurzelung eines jeden Menschen in seinem Volk, seiner Kultur in der Leierszene am Beginn des zweiten Aktes seines Dramas *„Medea“* (Dritte Abteilung zu dem dramatischen Gedicht *„Das goldene Vlies“*) dargestellt, vermutlich der ersten Ehetragödie in der deutschen, wenn nicht der Weltliteratur überhaupt. Verhängnisvoll für die Ehepartner Jason und Medea ist, daß sie zwei völlig wesensverschiedenen Kulturen angehören. Zunächst zeigt Grillparzer Kreusa und Medea, die sich verzweifelt bemüht, Jasons Lieblingslied auf der Leier einzuüben, um in einem letzten verzweifelten Versuch den geliebten Gatten zurückzugewinnen.

Darüberhinaus versucht sie durch das Einüben des Liedes, genauso wie dadurch, daß sie sich griechisch kleidet, ihre Identität als Kolcherin abzustreifen und sich den griechischen Sitten und Bräuchen, der griechischen Kultur anzupassen, also die kulturellen Unterschiede zu überwinden.

„Weil eine Fremd' ich bin, aus fernem Land
Und unbekannt mit dieses Bodens Bräuchen,
Verachten sie mich, sehn auf mich herab.
(...)
Doch lernen will ich, lernen, froh und gern.
Du weißt, was ihm gefällt, was ihn erfreut,
O lehre mich, wie Jason ich gefalle,“ (Vs. 400 – 413)

äußert Medea zu Kreusa und so beginnt der zweite Akt mit einer freilich erfolglosen Musikstunde auf der Theaterbühne!

Kreusa. *„Hier diese Saite nimm, die zweite, diese!“*
Medea. *„So also?“*
Kreusa. *„Nein. Die Finger mehr gelöst.“*
Medea. *„Es geht nicht.“*
Kreusa. *„Wohl. Wenn du's nur ernstlich nimmst.“*
Medea. *„Ich nehm es ernstlich; doch es geht nicht.“*
(Sie legt die Leier weg und steht auf.)
„Nur an den Wurfspieß ist die Hand gewöhnt
Und an das Waidwerks ernstlich rauh Geschäft.“
(Ihre rechte Hand dicht vor die Augen haltend.)
„Daß ich sie strafen könnte diese Finger, strafen!“
(Vs. 583 – 589)

Dennoch versucht Kreusa Medea das Lied beizubringen:

„Wohl so hör mir zu
Es ist nur kurz und eben nicht sehr schön
Allein er wußt' es gar so hübsch zu singen,
So übermütig, trotzend, spöttisch fast.
O ihr Götter,
Ihr hohen Götter!
Salbt mein Haupt
Wölbt meine Brust,
Daß den Männern
Ich obsiege
Und den zierlichen
Mädchen auch." (Vs. 599 – 610)

Medea bezieht das Lied jedoch spontan auf Jason und die Geschehnisse in ihrer Heimat Kolchis:

„So stand er da an Kolchis' fremder Küste;
Die Männer stürzten nieder seinem Blick,
Und mit demselben Blick warf er den Brand
In der Unsel'gen Busen, die ihn floh."
(...) (Vs. 617 – 620)

Noch einmal zeigt die folgende Szene, wenn Jason hinzukommt, das Verhältnis Jasons und Medeas zueinander. *„Symbolisch für das völlige Nichtverstehen der Ehegatten ist der dreimalige Versuch Medeas, Jason das eingeübte Lied vorzutragen. ‚Ich weiß ein Lied', sagt sie, ohne daß Jason ihren Worten Bedeutung schenkt. Kreusa, Medeas Nebenbuhlerin, gewinnt schließlich Gehör; aber er antwortet nur ungeduldig und abstoßend: ‚So singe, sing!'"*[73])

Kreusa. *„Die zweite Saite, weißt du noch?"*
Medea (mit der Hand schmerzlich über ihre Stirn streichend).
„Vergessen."
Jason. *„Siehst du, ich sagt' es wohl, es geht nun nicht!*
An andres Spiel ist ihre Hand gewohnt,
Den Drachen sang sie zaubrisch in den Schlaf.
Und das klang anders als dein reines Lied."

---

[73]) Frederiksen, Elke: Grillparzers Tagebücher als Suche nach Selbstverständnis, Frankfurt/Bern 1977, S. 56.

Kreusa (einflüsternd).

„O ihr Götter
ihr hohen Götter –"

Medea (nachsagend).

„O ihr Götter –
Ihr hohen, ihr gerechten, strengen Götter!"

(Die Leier entfällt ihr, sie schlägt beide Hände vor die weinenden Augen.)

(Vs. 899 – 907)[74])

Elke Frederiksen bemerkt hierzu treffend:

„Erschütternd zeigt Grillparzer, wie Medea das Lied einfach nicht singen kann, wie sie völlig betäubt ist und im Schmerz alles vergessen zu haben scheint. Als Jason dann grausam, ohne jegliches Verständnis für Medea, Kreusa um das Lied bittet, verletzt er Medea aufs Tiefste, so daß sie die Leier zerbricht. Dies Zerbrechen des Instrumentes symbolisiert den unwiderruflichen Bruch zwischen beiden Ehegatten. Hier hat Grillparzer auf geniale Weise in der Geste inneres Geschehen veranschaulicht."[75])

Diese Kostprobe Grillparzerscher Dramenkunst möge unsere Würdigung des bedeutenden Dichters beenden. Manch einer mag bedauern, daß wir die Lebensgeschichte Grillparzers nur wenig gewürdigt haben, allein der Dichter selbst hätte dies wohl gerne verziehen. Einem Bericht des Leiters des Wiener Hofburgtheaters Heinrich Laube zufolge *„pflegte (er) es nachdrücklich abzuweisen, wenn man ihm den Wunsch aussprach: er möchte doch über seine Lebensschicksale und über die Entstehung seiner Arbeiten Memoiren niederschreiben. Sein Leben sei unwichtig, die Mittel und Wege zu seinen literarischen Werken seien Nebensache. Die Werke seien da, und das sei genügend. Das Werk müsse selbst für sich sprechen."* (Gespr. 1535)[76])

Was der Dichter selbst übrigens wohl über Literaturgeschichte dachte, darüber berichtet uns Marie von Ebner-Eschenbach (15. März 1869):

„Wir schwenkten hinüber in das Gebiet der Literaturgeschichte, in dem wir eine Weile spazierten, bis er zu dem Schluß kam: ‚No ja, Literaturgeschichte – ein gemaltes Mittagessen!'" (Gespr. 1740)[77])

Wer sich also mit dem Gemälde nicht zufrieden geben will, dem sei die Lektüre der Grillparzerschen Werke selbst wärmstens ans Herz gelegt!

---

[74]) zit. nach Grillparzer, Franz: SW I
[75]) Frederiksen, Elke, wie Anm. 73, S. 56 f.
[76]) Pörnbacher, Karl, wie Anm. 14, S. 261.
[77]) Pörnbacher, Karl, wie Anm. 14, S. 308.

B 20513 D



DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 17 9.9.1992 32. Jahr

Inhaltsübersicht

Viel Liebesmüh um „Nichts“

Von Hans Kopp

Die alten Griechen hatten eine bunte Götterwelt, an die zwar heute niemand mehr glaubt, deren Symbolik und auch deren Sagen Dichtern und bildenden Künstlern aber immer noch Stoff zu Werken gibt. Mit den Gedanken der griechischen Philosophie ist es nicht viel anders. Immer noch überlegt man, ob etwa der alte Plato nicht doch recht gehabt hat, daß es ewige Ideen gibt, die über der rauhen Wirklichkeit schweben. Und auch des Aristoteles Gedanke, daß Form und Stoff ewige Gegensätze sind und erst, wo beide zusammentreten, Wirklichkeit wird, scheint brauchbar.

Alles, was entsteht und lebt, trägt das Zeichen dieses zweifachen Ursprungs, und dabei wird der Stoff – die Materie – oft als das Mindere, die Form als das Höhere angesehen. Zwischen den Ebenen des absolut Vollkommenen und der völligen Finsternis vollziehen sich bei Göttern und Menschen die Geschicke und der Weltenlauf; hinauf und hinab geht der Weg zwischen Wert und Unwert, Stoff und Form, Einheit und Zerspaltung.

Dem tritt nun das Christentum mit seiner Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts (creatio ex nihilo) gegenüber. Die Welt entsteht nicht mehr durch innere Notwendigkeit aus Zweiheit oder Chaos, sondern durch die Absichtstätigkeit eines geistig-bewußten Gottes.

Nicht mehr Form prägt sich Materie, sondern Nichts im absoluten Sinn ist da außer Gott. Materie und Form hat ihren Ursprung in Gott. Gott schafft aus Nichts, setzt aus dem bloßen eigenen Vermögen die ganze Wirklichkeit. Die Welt ist nur des Einen Gottes Werk und Offenbarung: so wie Gott gewollt, ist sie geworden, und außer seiner Kraft ist Nichts, auch nicht die Dunkelheit.

Schön und gut so! Aber es gibt doch das Böse? Da überlegt sich etwa Augustinus so manches: Es kann doch nicht aus dem eigenen Wesen Gott die Welt erzeugt haben – sie würde dann ja doch immer gleich sein! Es muß eben doch die Welt das Nichtsein an sich tragen, da sie, in alle Ewigkeit, das Böse, das Gottabgewandte in sich trägt.

Machen wir uns nicht die Mühe, all die Denker der Jahrtausende auf ihre Meinung von „*Sein*" und „*Nichts*" zu überprüfen, übergehen wir auch die Mystiker, die es oft sehr mit dem „*Nichts*" hatten; man denke an Angelus Silesius, der noch im 17. Jh. dichtete: „*Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu mag leben; bin ich zunicht, er muß vor Not den Geist aufgeben.*"

Da saßen doch am Ende des 18. Jh. in Tübingen drei deutsche Jünglinge beisammen und dachten auch über das Nichts nach, wohlgemerkt: drei angehende christliche Theologen, nämlich Hölderlin, Hegel und Schelling.

Wir haben ein Blatt von Hegels Hand aus dem Jahre 1796, das einen vollständigen philosophischen Systementwurf in engstem Umriß enthält. (F. Rosenzweig, Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie 1917.) In dem fraglichen Jahr stand Schelling ganz unter dem Einfluß von Hölderlins Weltgefühl. Auch Fichte wirkte auf diese idealistischen Denker. Aber ganz entgegen von dessen „*Wissenschaftslehre*" heißt es dann in diesem Blatt: „*Mit dem freien, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze Welt aus dem Nichts hervor – die einzig wahre und gedenkbare Schöpfung aus Nichts.*"

Hegel hat dann an dieser „*Nichts*"-Lehre weitergebaut und läßt seine Logik mit der „*Dialektik des Seins und des Nichts*" beginnen.

Aus der Ansammlung schwerverständlicher Sätze z. B. folgender:

„*Nichts ist somit dieselbe Bestimmung, oder vielmehr Bestimmungslosigkeit, und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist.*" (Die Wisenschaft der Logik III.78)

Auch für Gott hat er eine „*Nichts*"-Formel:

„*Daß das Nichts die ‚zweite Definition des Absoluten' ist neben dem Sein, bedeutet nichts geringeres, als daß Gott ebensowohl nichtseiend als seiend ist, und daß folglich sein wahres Wesen die Einheit beider ist, das Werden.*" (ebd. VI. 169)

Nicolai Hartmann fallen an dieser Dialektik zwei Dinge „*verräterisch*" auf:

„*Erstens wird aus der Bewegung des Gedankens auf die Sache argumentiert. Es ist ja der hingenommene ‚Begriff' des reinen Seins, der sich vom ‚Begriff' des reinen Nichts nicht unterscheiden läßt. Was also ineinander*

wirklich ‚übergeht', das sind durchaus nur die Begriffe. Ob auch Sein und Nichts selbst – falls es sie ‚rein' geben sollte – in gleicher Weise ineinander übergehen, das gerade ist aus dem Übergehen der Begriffe gar nicht zu ersehen...

Und zweitens, wo eigentlich liegt denn hier der Ansatzpunkt der ganzen Begriffsdialektik? Wo in aller Welt ist denn reines Sein und Nichts gegeben? Wo tritt es als Phänomen auf? Nirgends als in Gedanken, in der Abstraktion. Und selbst der... Werdensbegriff entspricht in keiner Weise dem erfahrbaren Werden. Übernommen ist der alte voreleatische Werdensbegriff, der ein Entstehen aus Nichts und ein Vergehen in Nichts meinte. Gegen diesen richtete sich schon der Satz des Parmenides: ex nihilo nil fit. (Aus Nichts wird Nichts!) Keine spätere Zeit hat ihn ungestraft wieder erneuern können. Hegel aber läßt ihn gelten, als wäre er nie ad absurdum geführt worden. Das Werden, das allein wir aus der Erfahrung kennen, ist von Grund aus anders: da entsteht nie etwas aus Nichts, sondern stets aus etwas Anderem, und verschwindet nie etwas in Nichts, sondern geht in anderes über, das ebenso seiend ist. Die Natur ist der große Fluß dieses Übergehens. So ist diese Dialektik aus zwei Gründen unreell..." (N. Hartmann: „*Hegel und das Problem der Realdialektik*", Kleinere Schriften II, S. 343, Berlin 1957)

Wenn wir nun auf einen Philosophen unserer Tage blicken, nämlich Mathilde Ludendorff, so hat sie sich sehr eingehend mit dem „*Anfang*" aller Dinge, aller „*Erscheinung*", befaßt, vom Werk „*Schöpfungsgeschichte*" (1923) bis zu den Spätwerken, z. B. „*In den Gefilden der Gottoffenbarung*" (1959).

Ihr Satz „*Im Anfang war der Wille Gottes zur Bewußtheit*" („*Schöpfungsgeschichte*", S. 68, Ausg. 1954) kennt kein vorgesetztes „*Nichts*", wie sie überhaupt in ihren Werken diesen Begriff meidet, der ja durchaus ein Vernunftbegriff ist und nur scheinbar ein solcher des Erlebens, auf keinen Fall ein solcher des Gottererlebens des Ichs.

Wenn sie von „*Gotterkenntnis*" spricht, meint sie niemals das Erkennen einer Gottperson, die als Schöpfergestalt mit ihren Händen aus dem Nichts die Welt gemacht hat. Sie meint aber auch nicht einen Gott, wie ihn sich Hegel als ein lebloses bloß Seiendes denkt. Alle ihre Werke beweisen das. Einige Beispiele:

„Und sieh! Aus dem Jenseits der Zeit, dem Jenseits des Raums,
dem Jenseits von Ursachgeschehen und Wirkung
tritt göttliches Wesen hin zu den Grenzen erster Erscheinung."

(Worte des Liedes der „Schöpfungsgeschichte", S. 15)

Da ist kein Wort von einem Schöpfungsvorgang aus dem Nichts, und die in diesem Werk herangezogenen Forschungsergebnisse der Quantenphysik bewegen sie keineswegs, an den Anfang des Alls das Nichts zu setzen oder es als erstes *„Sein"* hochzuloben.

Auch der umgekehrte Weg, das Schwinden der Schöpfung, führt keineswegs zum Nichts:

„Doch weiter entgleitet Gott in das Jenseits aller Erscheinung.
Er entzieht sich engsten Grenzen der Zeit, in die er einst einging,
um vergängliche Seelen zu schaffen...
Doch weiter entgleitet Gott in das Jenseits aller Erscheinung.
Er entzieht sich engsten Grenzen des Raums, in die er einst einging,
um ein Einzelwesen in dieser Schöpfung zu schaffen...
Wie ehedem kreisen die Sterne, die keine Einzelwesen mehr bergen,
im Äther...
Äther, der einst nach dem Schwinden der Welten am Ende der Tage,
wenn Gott wieder ins Jenseits aller Erscheinung entgleitet,
als letztes Erinnern an eine gewesene göttliche Schöpfung verschwindet."

(ebd. S. 55 f)

Auch die Menschenseele geht im Tode keineswegs ins Nichts, wenn auch ihre Persönlichkeit als Erscheinung schwindet:

„Dann aber nimmt die Schöpfung diese Seelen in ihrem Schwinden im Tode wieder auf – die Schöpfung, in der Gottes Wesen unerreichbar verhüllt bleibt – und ihre Persönlichkeit ist nun für immer geschwunden." (*„In den Gefilden der Gottoffenbarung"* S. 370)

Auch im Werk *„Selbstschöpfung"* klingt diese Erkenntnis wieder an, wie ja das Gesamtwerk Mathilde Ludendorffs ein kreisendes, immer tiefer dringendes, sich wiederholendes Wortgebäude ist:

„... daß der Tod, das Aufhören des bewußten Einzelwesens, ein Aufgehen in Gott bedeutet." (ebd. S. 79 Ausg. 1941)

Also nicht ins Hegel-Hölderlinsche Nichts!

Nur in wenigen Fällen gebraucht Mathilde Ludendorff den Begriff des Nichts, und zwar dann, wenn sie das völlige Fehlen von Werten feststellen muß; z. B. in *„Selbstschöpfung"* (Gedichtfassung):

„Nur als wir der Schöpferkraft selbst, dem Ich uns genaht,
dem Brennpunkt der Schöpfung, der stets sich wandelt,
der sich entfaltet zum Kleinod, das alle Gottkräfte des Alls
in sich selbst zur Bewußtheit erweckt, da ward unser Sinnen
ein Blick auf sein Werden und sein Erleben in dieser Entfaltung,

denn es ist in der Seele ein Nichts oder wird in allmählicher
Gottenthüllung zur Gottbewußtheit im All;
so ist denn jede Betrachtung des Ichs ein Blick auf schöpf'risches Werden."
(ebd. S. 12)

Anmerkung: Anlaß zu diesem Aufsatz war Deutung von M. Ldffs. Schöpfungsgeschichte im Heft „*Die Deutsche Volkshochschule*", Jan. 91, durch H. Leupold.
Es ist dort zu lesen:
„*Hier – gemeint ist das erwähnte Programm des d. Idealismus von Hölderlin/Hegel/Schelling – werden Grundgedanken geäußert, die dann 120 Jahre später den Ausgangspunkt der Philosophie M. Ldffs. bilden, daß nämlich die Entstehung eines bewußten Lebewesen Sinn und Ziel des Weltalls ist und daß das Entstehen wie auch die Beschaffenheit der uns umgebenden Welt als ‚Schöpfung aus dem Nichts' von diesem sinngebenden Ziel bestimmt sein muß ...*" (S. 2 oben)
Weiter heißt es S. 2 unten: „... *kommende Aufsätze sind dem gleichfalls beunruhigendem Problem einer ‚Schöpfung aus dem Nichts' gewidmet. Dieser von Hölderlin nur angedeutete Gedanke findet dann in der ‚Schöpfungsgeschichte' von M. Ldff. seine Entwicklung und philosophische Begründung.*"
Wo spricht den M. Ldff. von einer Schöpfung aus dem Nichts? Zudem ist das der typisch christliche Gedanke, wie ja Hölderlin u. Hegel nach wie vor brave ev. Christen waren. Abgesehen davon ist an dem Satz „ *Von Nichts kommt nichts*" („*ex nihilo fit nihil*") nicht zu rütteln. H. K.

B 4157 D

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 2 — 23. 1. 1977 — 17. Jahr

Inhalts-Übersicht

Die stoische Lebensauffassung

Von Hans Kopp

Eine der griffigsten Münzen, wie man sich – wenn man kein Christ ist – in jeder Lebenslage zu verhalten hat, ist die stoische Lebensauffassung. Man stellt sich darunter die Unempfindlichkeit gegenüber Freud und Leid vor, und mancher übt sich geheim darin.

Wenn wir US-amerikanische Soldaten mit ihren technischen Vernichtungswerkzeugen umgehen sehen, wenn Asiaten im Dschungel ohne sichtbare Gefühlsregung unglaubliche Taten vollbringen, wenn wir an Russen denken, die sich noch in ihrem Erdloch erschlagen ließen, ohne die Hände hochzuheben, dann erinnert man sich jener stoischen Haltung, von denen viele Römertaten berichten.

Es ist jedoch nicht immer gesagt, daß hinter solchem Verhalten eine stoische Lebensauffassung steht, vielmehr kann es genauso Stumpfheit oder Roheit der Seele, asiatische Schmerzgewöhnung oder slawische Widerstandskraft sein.

Kann man überhaupt nach langen Zeiträumen christlicher, buddhistischer, freimaurerischer Einwirkung erwarten, daß noch eine rein stoische Lebenshaltung möglich ist? Ist sie wünschenswert? Bringt sie uns etwas? Befreit sie uns von Vorurteilen? Schafft sie etwa gar neue? Können wir ihrem Verhalten zu Freud und Leid etwas wirksameres anderes entgegensetzen?

Die Fragen ließen sich vermehren, doch soll ein kurzer Überblick über die geschichtliche Stoa unsere Antwort erleichtern.

Die Stoa

Das Wort kommt von der „Bunten Halle" an der Nordseite des Marktes von Athen, in der Zenon, der Gründer der Stoa, um – 300 lehrte.

Die berühmtesten Philosophenschulen des Altertums haben ihre Namen von solchen reinen Äußerlichkeiten: Platos Akademie geht auf ein Grundstück zurück nicht weit von Athen am Kephissos, das den Namen Akademia hatte. Die Schüler des Aristoteles nannte man Peripatetiker, weil die Schule des Aristoteles am Peripatos, der „Promenade" am Lykeion, lag. Die Akademie war nordwestlich, das Lykeion-Gymnasium ostwärts der Stadt gelegen.

Die Philosophenschule der Stoiker wird in eine ältere, mittlere und

jüngere eingeteilt. Die Hauptvertreter der älteren sind Zenon, Kleanthes und Chrysippos, der mittleren Panaitios und Poseidonios, der jüngeren Seneca, Epiktet und Marc Aurel.

Die Stoa war also rund ein halbes Jahrtausend in Griechenland, im vorderen Orient und im römischen Reich wirksam, von ihren Nachwirkungen gar nicht zu reden.

Durch das Christentum sind wir daran gewöhnt, nur dogmatische und priesterlich-hierarchische Religionen „ernst" zu nehmen, d. h. von ihnen zu erwarten, daß nach ihnen die Menschen leben. Daß auch ganze Zeitalter, zumindest die Gebildeten in ihnen nach philosophischen Grundsätzen lebten, erscheint heute geradezu als „Gotteslästerung". Dabei handelte es sich bei den Philosophenschulen des Altertums tatsächlich um Weltanschauungen, die auf alle Lebensfragen Antwort suchten und fanden. Unser Marxismus von heute gibt ja auch vor, eine Weltanschauung zu sein, er bewegt sich aber nur in Staatsauffassung und Sozialgesetzgebung, auf die letzten Fragen des Lebens gibt er keine Antworten, bzw. weicht hier ängstlich der Priesterschaft aus, ihr auf diesem Gebiet die Menschen überlassend.

Eine Weltanschauung wie die Gotterkenntnis Ludendorff wird als armseliger philosophischer Versuch belächelt; dabei ist gerade die Gotterkenntnis Ludendorff die einzige philosophische Lehre der Neuzeit, die sich würdig neben die Philosophenschulen des Altertums stellen darf: denn auch sie gibt Antworten auf die letzten Lebensfragen und das im Einklang mit unserem Gegenwartswissen.

Daß hinter solchem Verkennen des Wertes der Philosophenschulen sich der Weltkampf zwischen magischer und erkennender Weltsicht, zwischen Asien und Europa, zwischen semitischer und nordischer Denkungsart verbirgt, kann jedem klar werden, der sich nur einigermaßen mit solchen Fragen beschäftigt.

Die Weltbedeutung der Gotterkenntnis Ludendorff liegt deshalb auch darin, daß sie als einzige jene seit den Griechen zutage getretene erkennende Weltsicht gegenüber allen ringsum so üppig ins Kraut geschossenen magischen Weltsichten vertritt. Mit der Gotterkenntnis Ludendorff wird Europa in seinen höchsten Werten bewahrt. Von US-Amerika ist hier keine Hilfe zu erwarten, wie man sie auf Waffengebieten – noch? – erhofft. Amerika ist längst schon in den Fängen aller möglichen Zauberlehren, und die dortige „Freiheit" hat einem Sektenwesen Bahn gebro-

chen, das keinerlei Ähnlichkeit mit antiken Philosophenschulen, sondern vielmehr mit antiken Mysteriengemeinden u. ä. hat.

Die antike Stoa gibt ein gutes Bild ab, wie Philosophie und Weltanschauung durch volksmäßige Herkunft geprägt werden, wie aber auch Fehlschlüsse der Vernunft diese Herkunft übersehen und damit Unheil anrichten können.

Die alte Stoa

Als Gründer der Stoa betrachtet man Zenon, einen Phönizier, der in Kition auf Cypern um –333 geboren ist. Kition war damals die größte Stadt Cyperns und von einer Mischbevölkerung bewohnt.

Mit 22 Jahren verließ er seine Vaterstadt und ging, von Verlangen nach hellenischer Bildung getrieben, nach Athen, wo er seine geistige Heimat fand.

Dort fiel er wegen seines fremdländischen Äußeren auf, wie auch eine erhaltene Büste einen ganz anderen Kopf zeigt, als man von griechischen Philosophen gewöhnt ist. (Dinarier mit „heraushängender" Nase.)

Zunächst wurde Zenon von dem Kyniker Krates gefesselt, der durch seine Lebensführung zeigte, wie der Mensch in jeder Lebenslage seine Unabhängigkeit von der Außenwelt und seine innere Freiheit behaupten könne. Zenon studierte auch die älteren Philosophen und erlebte wenige Jahre nach seiner Ankunft, daß Epikur sein neues Evangelium von der Sicherung des Glücksgefühls auf Lebensdauer verkündete.

Gerade das war es wohl, was Zenon dazu trieb, im Jahre – 301 mit seiner eigenen Weltanschauung hervorzutreten und in der Stoa Poikile (der „Bunten Halle": sie zeigte Gemälde berühmter Meister) seine Lehrtätigkeit zu eröffnen.

Während Epikur in der Welt nur ein mit vielen Mängeln behaftetes Zufallsgebilde sah, war Zenons Grundgefühl die staunende Ehrfurcht vor der Zweckmäßigkeit und Schönheit des Kosmos, die nur von einem zweckbewußt schaffenden Geiste herrühren könne.

„Einzig das Sittliche ist ein Gut" ist der Kernsatz von Zenons Ethik, den er mit aller Schroffheit durchführte (nach Max Pohlenz: „Gestalten aus Hellas", München 1950).

Wie Epikur wendet sich auch Zenon an den einzelnen und will ihn zu seiner Glückseligkeit (Eudämonie) führen. Aber diese kann jener nur in der Gemeinschaft erreichen, die sein Lebensraum und sein Arbeitsfeld ist.

Das ist für den Semiten aus Cypern allerdings nicht mehr die kleine griechische Heimatstadt, in deren volksmäßige Einheit man hineingeboren wird, sondern die große Gemeinschaft aller Vernunftwesen.

So geht von Zenon jener Wertmaßstab für das positive Recht aller Staaten aus, das dem einzelnen vorschreibt, was er zu tun und zu lassen hat. Es ist die allgemeine Menschheitsidee, die damit der hellenisierte Semit zum ersten Male bekennt und mit Begeisterung verkündigt.

Bei den Athenern war Zenon ein geachteter Mann, und sie haben ihm als dem besten Erzieher der Jugend ein staatliches Denkmal gesetzt. Trotzdem blieb er für sie ein Fremdling. Daran war nicht nur seine fremdartige Erscheinung schuld, es fehlt ihm auch der hellenische Sinn für die schöne Form. Strenge Herbheit ließ bei ihm kein menschliches Vertrauen aufkommen. Im Grund war er ein einsamer Mensch. Es ist auch kein Zufall, daß ihm Schüler aus aller Welt zuströmten, die gebürtigen Hellenen sich aber zurückhielten.

Nachdem der Hellene Kleanthes zuerst die Schule Zenons weiterführte, übernahm sie dann später C h r y s i p p , der sie bis zur Olympiade 208/204 leitete. Er war wieder ein Syrer. Die von Zenon geforderte Beherrschung der Triebe steigerte er zu einer Unempfindlichkeit gegen die von außen kommenden Eindrücke, die als A p a t h i e jede stärkere Gefühlsregung als Krankheitserscheinung der Seele zu unterdrücken hatte.

Diesen Radikalismus haben die Griechen immer als ihnen wesensfremd abgelehnt. Ebenso lehnten sie das engherzige „Du sollst“ ab, denn sie waren immer von einem „Du kannst“ ausgegangen. Auch daß der Mensch ein reines Geistwesen sei, Leib und Sinnlichkeit völlig entwertet werden sollten, widersprach ihrem Lebensgefühl. Bei Chrysipp stieß sie vor allem auch eine geradezu talmudische Spitzfindigkeit in philosophischen und Lebensfragen ab.

Namentlich in der Akademie entstanden der Stoa scharfe Gegner. Wenn sie weiterleben wollte, mußte hier eine Wende eintreten.

Der Mann, der diese Wende brachte, war Panaitios.

Panaitios

Panaitios war in der Stoa eine ganz neuartige Erscheinung. Er war reinblütiger Hellene, geboren um – 180 auf der Insel Rhodos, wo sich das echte Doriertum noch erhalten hatte und nicht nur durch Sport für Gesundheit, Kraft und Schönheit des Leibes sorgte, sondern auch geistiges

und künstlerisches Leben entfaltete. Das hellenische Vaterstadtgefühl – ein Vaterlandsgefühl hatten die alten Griechen kaum – hatte hier noch seine alte Kraft.

Panaitios stammte aus einem vornehmen Adelsgeschlecht und ist seiner Geistesart nach zeitlebens Aristokrat geblieben.

In den fünfziger Jahren des Jahrhunderts trat er in Athen der stoischen Schule bei. Die Athener begrüßten den vornehmen und schwerreichen Rhodier mit Freuden in ihren Mauern und trugen ihm das Bürgerrecht an, das der heimatstolze Rhodier jedoch mit einem verbindlichen Wort ablehnte.

Die entscheidende Wendung seines Lebens trat ein, als er in Rom mit dem jüngeren Scipio, dem Leiter der römischen Außenpolitik, bekannt wurde.

Von Scipio wurde er auch als einziger Grieche eingeladen, die große Gesandtschaftsreise nach dem Osten mitzumachen. Die über ein Jahr währende Reise führte bis nach Ägypten und Syrien, auch nach Griechenland.

Panaitios konnte so die Römer, das Herrenvolk der damaligen Erde, kennenlernen. Es beeindruckte ihn die Verfassung Roms, die er als eine „gemischte" und für die beste hielt: nach demokratischem Prinzip ging alle Gewalt vom Volke aus, aber durch die monarchische Befugnis der Beamten wurde ein Mißbrauch verhütet und die eigentliche Regierung lag in der Hand des aristokratischen Senats.

Geschichtlich bedeutsamer wurde diese Begegnung mit dem Römerreich aber für dieses selbst. Rom war durch seinen reißend schnellen Aufstieg zur weltbeherrschenden Macht in eine ähnliche Krisis geraten, wie sie Athen drei Jahrhunderte vorher durchgemacht hatte. Auch in Rom drohte der Individualismus die Staatsgesinnung zu zersetzen. Und gerade in diesem Zeitpunkt kam Rom in Berührung mit dem griechischen Geist, der durch die Modephilosophie Epikurs diese Zersetzung nur fördern konnte.

Konservative Kreise Roms drangen darauf, daß die Epikurer aus Rom ausgewiesen wurden, und –155 drang der alte Cato darauf, daß der Skeptiker Karneades auch nach Hause geschickt wurde. Er hatte nämlich ausgeführt, daß es von Natur keine Gerechtigkeit gebe; nur der Nutzen bestimme den einzelnen wie auch den Staat, und Rom selbst sei nur durch brutale Gewaltpolitik hochgekommen.

In dieser Lage kam den völlig unphilosophisch veranlagten Römern die Stoa als ihrer Wesensart noch am gemäßesten entgegen.

Und in Panaitios fand sich der Mann, der ihnen in dieser Weltanschauung eine neue Grundfeste für ihre Lebensführung vermittelte.

Die gebildeten Römer, wie Scipio und sein Freund Laelius, hatten immer schon empfunden, daß das altrömische Bauerntum der Ergänzung durch griechisches Wesen bedürfe.

So gewann Panaitios' Aufenthalt in Rom weltgeschichtliche Bedeutung. Sein ethisches Hauptwerk hat er ganz für die römische Adelsschicht geschrieben. Seinen Wohnsitz nahm er allerdings in Athen und widmete sich dort wieder der Schulgemeinschaft. Durch ihn wurde die Stoa erneut die führende Philosophenschule, und aus aller Herren Länder strömten ihm die Hörer zu.

Seinem Herzen standen Plato und Aristoteles viel näher als Zenon und Chrysipp. Aus der semitischen Stoa machte er eine hellenische.

Durch den scharfen Widerspruch gegen Epikur, der jedes göttliche Walten ausschaltete, hat er dem hellenistischen Menschen den lebendigen Glauben an die Gottheit erhalten.

Er fand die Welt so schön, daß sie bei jedem Menschen den Wunsch zum Schönen auslösen muß. Der großen Menge wollte er die alten Göttermythen und -vorstellungen nicht nehmen, denn sie sagten nur in einer anderen Sprache aus, was er philosophisch gestaltete. Allerdings hielt er alle jene Mythen für gefährlich, die die Götter noch ohne jedes ethische Gefühl zeigten. So unterschied er zwischen Mythen, die zu verwerfen waren, und solchen, die dem Staatskult dienen konnten und deshalb beizubehalten seien. Als dritte „Theologia" sah er jenen Glauben an eine Allgottheit an, die sich als Kraft (Logos) überall äußert.

Diese Dreiteilung der Gottlehre wurde dann bei den Römern zur allgemeinen Richtschnur.

Jeden Aberglauben lehnte Panaitios ab. Besonders wandte er sich gegen die noch von Chrysipp verteidigte Mantik (Traumdeuterei u. ä.) und gegen die Astrologie. Die Naturanlage des Menschen, meinte er, sei nicht durch die zufällige Konstellation der Sterne bei seiner Geburt bestimmt, sondern durch seine Abkunft, sein Volkstum, durch Klima und Landschaft und andere äußere Umstände.

Die Lehren des Panaitios hat uns besonders Cicero in seinen verschiedenen Schriften überliefert.

So war Panaitios der Auffassung, daß Pflanzen und Tiere nicht um des Menschen willen geschaffen sind. Er lehnte damit die semitische Auffas-

sung der alten Stoa Zenons ab. Allerdings hat der Mensch durch seinen Geist und seine Hand „in der Natur gleichsam eine zweite Natur geschaffen“.

Über die Triebkräfte im Menschen sagt er: „Zwiefach ist das Vermögen und Wesen der Seele; das eine besteht im Triebleben, das den Menschen hierhin und dorthin reißt, das andre im Logos, der lehrt und klarstellt, was zu tun und was zu meiden ist.“

Aber der Logos, d. h. das Erleben des Göttlichen, unterdrückt nicht die von der Natur gegebenen Triebe, sondern beherrscht sie. Eine vollkommene Apathie ist weder wünschenswert noch überhaupt möglich.

Ähnliche Gedanken und Erkenntnisse spricht Mathilde Ludendorff in unserer Zeit aus, besonders in dem Werk „Selbstschöpfung“, wenn sie z. B. sagt: „Es tritt also jeder Mensch sein Leben mit einem Erwachen des Ichs an, das zwischen ‚zwei Welten‘ hin- und hergezerrt wird, einmal den göttlichen, nur unsicher geahnten Offenbarungen folgend, dann wieder restlos einem lust- und zweckversklavten Selbsterhaltungswillen nachgebend ...“ (Ausg. 1941, S. 78)

Die alte Stoa ging von dem Dogma aus, daß alle Menschen gleich seien und man sie alle mit dem gleichen Maß messen muß. Der Aristokrat Panaitios ist hier anderer Meinung: die Menschen sind von Natur einander nicht gleich. Zu der allgemeinen Menschennatur, die eines jeden Wesen bildet, kommt noch eine „zweite Person“, die Individualität, die jedem von Geburt an anhaftet, ja später noch eine dritte und vierte, die durch die äußere Lage und die Berufswahl bedingt sind.

Alle vier muß man billigerweise in Betracht ziehen, wenn man an den einzelnen den sittlichen Maßstab anlegt. Panaitios spricht hier also schon die Frage: Erbe und Umwelt! an.

Panaitios kennt nicht das heutige allgemeinmenschliche Humanitätsgefühl, auch wenn er jedem das Seine beläßt. Sein Idealmensch wurzelt im eigenen Volkstum. In einem Punkt allerdings hebt er sich über das eigene Volk hinaus. Er verbindet in sich die besten Eigenschaften zweier engverwandter Völker, er verschmilzt hellenische Geistigkeit und Schönheit mit römischer Festigkeit und Kraft. Um so schärfer heben sich aber beide Völker von der übrigen Menschheit ab.

Panaitios will demnach Liebe zum eigenen Volkstum mit einer Menschheitsidee verbinden, die „echte“ Griechen und Römer umfaßt.

Erst in dieser Umformung war die Stoa imstande, ihren Siegeszug durch

das gesamte Abendland anzutreten. In einer schweren Krisis hat sie den Römern den Weg gewiesen, auf dem das Volk an der althergebrachten heimischen Religion festhalten und zugleich die Gebildeten zu einer vertieften Gottauffassung und Frömmigkeit gelangen konnten, wie sie ihrer Art gemäß war.

Ciceros eigenes Werk über die Pflichten hat später dem Bischof Ambrosius als Grundlage für die erste christliche Sittenlehre des Abendlandes gedient und weiterhin eine ungeheure Wirkung auf Mittelalter und Renaissance ausgeübt. Noch Friedrich der Große preist es als das beste Buch über Ethik, das je geschrieben worden sei, und zollt damit in Wahrheit Panaitios seine Anerkennung.

Poseidonios

Wenn uns so in der mittleren Stoa durch Panaitios nocheinmal reines Griechentum entgegentritt, das alle semitischen Einflüsse ausschaltet, so ist bei Poseidonios schon nicht mehr diese Reinheit festzustellen. Doch ist auch die Betrachtung seiner Auffassungen im Hinblick auf unsere Zeit von Wert.

Kurz nach –135 wurde er in der syrischen Großstadt Apameia am Orontes geboren. Neben der einheimischen Bevölkerung gab es dort seit Alexanders Zeit eine starke makedonisch-griechische Siedlung, und daß in Poseidonisos' Adern mindestens vorwiegend hellenisches Blut floß, dürfen wir aus der echten Wissenschaftlichkeit und der freien geistigen Haltung schließen, die den Grundzug seines Wesens bildeten. Auch die erhaltene Büste deutet nicht auf semitische Herkunft.

Poseidonios war von dem Aufstand der Makkabäer beeindruckt und hat später einen Überblick über die jüdische Geschichte gegeben. Bezeichnend darin ist, daß er von einem allgemeinen Naturgesetz der Entartung der Religionen spricht und das gerade beim Mosaismus nachweist. Mathilde Ludendorff spricht hier „vom Absturz der Religionen“ (s. „Das Gottlied der Völker“). Poseidonios nimmt an, daß Moses sich von den tiergestaltigen Göttern Ägyptens und ihren Priestern entfernen wollte, daß aber dann seine eigene Religion in Riten erstarrte, wie der Beschneidung, und in Aberglaube mit Speiseverboten ausartete, schließlich zu Habgier, Räubereien und Gewalttätigkeiten gegen die Nachbarn führte.

Etwa zwanzigjährig wird Poseidonios nach Athen gekommen sein. Dort leitete noch hochbetagt Panaitios die stoische Schule. Poseidonios wurde

sein Schüler, rückte aber in vielen Punkten von ihm ab, hierin seine syrische Herkunft doch nicht verleugnend.

Ihm schwebte vor, durch wirkliche Anschauung die stoische Lehre bestätigt zu finden, d. h. ob wirklich und in welcher Weise die göttliche Kraft (der Logos) die Natur und die Menschen geformt habe.

So wurde er der erste wissenschaftliche Forschungsreisende großen Stils. Er studierte mit liebevoller Sorgfalt alle Lebensäußerungen der Völker und versuchte Zusammenhänge zwischen Umwelt, Klima und Landschaft und der Eigenart der Völker herzustellen. Das hatte schon Hippokrates, der bekannte Arzt, getan, doch nicht mit einer philosophischen Fragestellung.

Im Osten hatte Poseidonios sicher Palästina, das Tote Meer, Ägypten bis Syene bereist. Mehr reizte es ihn jedoch, vom unbekannten Westen Kunde einzuholen.

Von Rom aus bereiste er das fruchtbare Etrurien und dann das arme und karge Ligurien. Lange hielt er sich in Gallien auf, wo er die Kelten erforscht und als erster die Germanen benennt, die er für einen Stamm der Kelten hält.

In den Kelten, wie er sie kennenlernte, sah er den Typus der Nordvölker, bei denen der Tymos (die Seele) überwiegt. Er sagt von ihnen: „Herausfordernd sind sie in ihrem Auftreten, hochfahrend, immer in tragischer Pose, dabei scharf von Verstand und für das Lernen nicht unbegabt.“ Sie schätzen ihre Sänger, die „Barden“, und ihre Philosophen, die „Druiden“ hoch, so daß also auch hier der „Logos“ seine Rechte wahrte.

Von Gallien ging er nach Spanien. Er studierte die Küstenbildung und kroch in die Silberbergwerke, wo er die Ausbeutung der Arbeitssklaven durch die römischen Kapitalisten feststellt.

Bei seinem Endziel Gades erforscht er Ebbe und Flut des Ozeans.

Die Heimreise dauerte drei Monate. Er landete an den Liparischen Inseln, in Sizilien und Unteritalien.

In Rhodos eröffnete Poseidonios dann eine eigene stoische Schule, die bald die athenische in Schatten stellte.

Namentlich auf die Römer übte sie eine große Anziehungskraft aus. Cicero studierte –78 in Rhodos und sogar der gänzlich unphilosophische Pompeius hielt es für angebracht, als er –67 in den mithradatischen Krieg zog und –62 als Sieger heimkehrte, dem großen Gelehrten seine Aufwartung zu machen.

Im Jahre – 87 war Poseidonios als Gesandter in Rom, wo ihn Marius auf seinem letzten Krankenlager empfing. Auch noch im Jahre – 51 muß er in Rom gewesen sein, und seinem Ansehen war es wohl zu verdanken, wenn Rom damals den Freundschaftsvertrag mit Rhodos erneuerte. Bald darauf ist er fünfundachtzigjährig gestorben.

Seine Reisebeschreibungen sind immer voll Leben und Anschaulichkeit. So erzählt er etwa: „Als ich bei den Kelten zuerst die abgeschnittenen Feindesköpfe über den Haustüren angenagelt sah, da stieß mich der Anblick ab, aber allmählich nahm ich ihn ruhig hin; so groß ist die Macht der Gewöhnung.“

Die Techno-Priesterschaft

Von Priestern kannst du nichts erfahren,
in Delphi war's schon damals so;
denn Ja und Nein tun sich da paaren.
Du ziehst dahin und wirst nicht froh.

Bei uns wird heut die Weisheit klar
durch eine „Studie“ erzeugt,
ob dieses oder nächstes Jahr
Atomkraft sich als nützlich zeigt.

Vor allem: ob sie ungefährlich?!
Man fragt die Stromerzeuger schnell,
und C. F. Weizsäcker ganz ehrlich
sieht ihre Harmlosigkeit hell.

Mit Worten: relativ – anscheinend –
zutreffend wohl – vom Schreckensmaß
der Katastrophe wenig meinend –;
so spricht das physikal'sche As.

Wie man in Delphi einst den Feind
– die Perser nämlich – hoch begrüßt,
die Techno-Priesterschaft vereint
den Untergang uns noch versüßt.

G. B.

(zu C. F. v. Weizsäckers Atomenergiestudie in der „Zeit“)

Mit Spannung verfolgte Poseidonios, ob das schnell aufgestiegene Römervolk seine Weltherrschaft behaupten und auch zum Segen der Menschheit ausüben könne.

Dies Weltreich bedurfte noch sehr der Festigung. Das bewiesen der Ansturm der nordischen Kimbern und die völkischen Bewegungen in Spanien und Mauretanien und vor allem im Osten der Aufstand des Mithradates.

Im jugurthinischen Krieg trat aber schon eine andere Gefahr in Erscheinung: die innere Fäulnis, die einen großen Teil der schnell zu Ansehen gekommenen führenden Schichten Roms ergriff. Die Staatsgesinnung zerfiel im Individualismus, so daß die echt römischen Eigenschaften, der Erwerbssinn und Ehrgeiz, jetzt in den Dienst persönlicher Absichten traten. Der freie Bauernstand verfiel und drängte zur Proletarisierung der Massen; der Kapitalismus veränderte alles. In Sizilien, wo gewaltige Sklavenmassen angehäuft waren, wurde die Stadt Enna von einer Bande überfallen. Ein syrischer Sklave hatte hier 200 000 Mann um sich geschart. Rom mußte seine Heeresmacht aufbieten, um der Lage Herr zu werden.

Poseidonios war von der Verschiedenheit der Menschen und Völker überzeugt. Bei den im rauhen Norden wohnenden Völkern herrschte der Thymos vor, im üppigen, verweichlichenden Osten gediehen die materiellen Begierden, in dem gemäßigten Klima des Mittelmeergebietes entfaltete sich am kräftigsten der Intellekt und der politische Sinn.

In den rein geographischen und astronomischen Wissenschaften und Berechnungen war Poseidonios zwar noch ein Kind seiner Zeit, kam aber auch zu verblüffenden Ergebnissen. So berechnete er den Erdäquator mit 43 200 km, was dem tatsächlichen Umfang von 40 000 km nahekommt. Auch die Entfernung des Mondes von der Erde errechnete er ziemlich richtig auf 360 000 km.

Obwohl er sich klar war, daß die Erde im Weltraum nur ein winziger Punkt ist, blieb sie für ihn doch der „natürliche“, gottgewollte Mittelpunkt des Kosmos.

Den Begriff der Rasse kennt er noch nicht, doch erkennt er, daß Völker bei Wanderungen ihre Eigenart auch in anderer Umwelt bewahren. Er erkennt auch die Blutsverwandtschaft der trakisch-phrygischen Stämme, sieht die Verwandtschaft der Araber, Aramäer, Armenier und Assyrer.

Neben die körperlichen Merkmale der Völker stellt er die geistigen und sieht hier die Zusammenhänge. Für die Intelligenz hält er das Klima Atti-

kas wohl am günstigsten; aber zu Herren der Welt sind die Römer durch ihre Anlage berufen.

Poseidonios war eine ganz andere Natur als Panaitios, für den mit dem Tode alles zu Ende war für den einzelnen. Wie für Plato so war auch für ihn der Glaube an ein Fortleben nach dem Tode Herzensbedürfnis, und wie Plato gab er allerlei Phantastereien nach, was mit der Seele nach dem Tode alles geschehen würde.

Deutlich kreuzen sich bei ihm zwei Denkrichtungen: der philosophische Gedanke, daß die aus dem Allgeist stammende Einzelseele in diesen beim Tode wieder zurückgenommen werde, und die Hoffnung, daß es ein persönliches Fortleben nach dem Tode gebe, etwa in der Mondreligion, unbehindert vom Leibe. Wie er so philosophisches Denken und religiöses Sehnen vereinen konnte, ist uns heute nicht mehr verständlich.

Den Griechen ging es ähnlich wie den Deutschen: sie hatten kein Wort für Religion. Sie mußten Eusebeia, „rechte Verehrung der Götter", sagen, um das römische Wort einigermaßen zu übersetzen. Hier bestanden zweifellos zwischen den Römern und den Semiten engere Bindungen und gemeinsame Vorstellungen im Sinn magischer Weltsicht.

Die Eusebeia war für die alten Griechen ein Teil der Gerechtigkeit, der die Pflichten gegen die Götter regelte, ein Einzelgebiet der Ethik.

Jetzt, bei Poseidonios, wurde die Religion zur selbständigen Macht, die neben die Ethik trat, ein folgenschwerer Schritt, der uns bis heute belastet. Denn wenn auch Ethik und Religion einen Bund eingehen können, in den letzten Fragen – wie z. B. der Erlösung – bricht dieser Bund wieder auseinander. Erlösung, also Schuldabnahme, ist ethisch falsch, ja geradezu ein Übel, und zwar das größere Übel im Vergleich mit dem Tragenmüssen der Schuld.

Mathilde Ludendorff schreibt darüber in „Triumph des Unsterblichkeitwillens" (Ausg. 1973, S. 81). Auch in einem kleinen Aufsatz „Die Schuld auf unbeugsamen Schultern" („Quell 4/29 und „Blaue Reihe": „Für Feierstunden") spricht sie davon.

So zeigt die Stoa bei Poseidonios schon wieder die „Aufweichungen" des alten griechischen Geistes und sie kehrt halb zu ihrem Gründer Zenon zurück, der semitische Vorstellungen nach dem Westen brachte und damit dem Völkergemisch der hellenistischen Zeit und des späten Roms den Weg zum Christentum ebnete.

Aus dieser semitisch eingestellten Religiosität hat Poseidonios das von

den Griechen schon als selbstverständlich gekannte heliozentrische System abgelehnt und damit eine der größten naturwissenschaftlichen Entdeckungen der Vergessenheit überantwortet, aus der sie erst Kopernikus wieder hervorgezogen hat. Andererseits hatte er es aber auch fertig gebracht, sein reiches Wissen mit seinem Gottglauben zu vereinen. Das spätere Christentum hat deshalb wenigstens auf hellenischem Boden nicht diese Wissenschaftsfeindlichkeit gezeigt wie auf römischem.

Epiktet

Panaitios hatte die besten Männer Roms für die stoische Weltanschauung gewonnen, indem er ihnen den Dienst an der Gemeinschaft als höchste sittliche Aufgabe wies. Augustus knüpfte daran an, als er an die Erneuerung des Volkes ging. Die „virtus", zu der Horaz die Jugend in den Römeroden aufrief, sollte altrömische Bauerntüchtigkeit mit dem Geist der stoischen Ethik erfüllen. Als aber unter Augustus' Nachfolgern die Monarchie sich zur Despotie auswuchs, konnten Gegensätze zu einer Philosophie nicht ausbleiben, die auch den mächtigsten Herrscher dem Gebot des Sittengesetzes unterwarf. Gerade Nero, auf den man als den Schüler des Stoikers Seneca so große Hoffnungen gesetzt hatte, brachte die tiefste Enttäuschung, und der erzwungene Selbstmord seines Lehrers warf ein grelles Schlaglicht auf die Lage. Zum idealen Stoiker wurde jetzt Cato erhoben, der als Märtyrer seiner Überzeugung den Untergang der Freiheit nicht hatte überleben wollen. (Cato der Jüngere, der nach Cäsars Sieg bei Thapsus in Utica im Jahre – 46 Selbstmord beging.)

Es bildete sich in Rom eine stoische Widerstandsgruppe, die zwar keine Umsturzpläne entwickelte, aber jede Mitarbeit an einer Regierung ablehnte, die sie als unsittlich verwerfen mußte. Daraus erwuchs eine grundsätzliche Abneigung gegen die absolute Monarchie. Die Antwort des Staates waren Unterdrückungsmaßnahmen. Erst nach Domitians Tod (96) bahnte sich wieder ein freundschaftlicheres Verhältnis an. Die Stoiker waren nun zwar loyale Staatsbürger, manche auch Beamte, aber die private und die staatliche Lebensebene war von nun an getrennt. Selbst als Marc Aurel, ein überzeugter Stoiker, auf den Thron kam, war das nur eine Personalunion und keine Aufwertung der Stoa als staatliche Stütze.

Damit wurde die Stoa eine reine Sache des Einzelmenschen. Es ging jetzt nur mehr um das persönliche Seelenheil, auf das die Philosophie hinzuführen hatte.

Die Stoa kümmerte sich nicht mehr um Volk, Staat und Weltreich; man kann sie nicht mehr semitisch, hellenisch, hellenistisch oder römisch nennen. War sie sowieso nur bei Panaitios noch voll dem Volkstum entsprechend und bis zu einem gewissen Grad dieses auch erhaltend, so wurde sie nun zur Philosophie des einzelnen, nicht weniger wie die aufkommende Religion des Christentums auch nur für das Seelenheil des einzelnen zu sorgen hatte.

Epiktet ist der hervorstechendste Vertreter dieser Richtung. Er war etwa zwischen 50 und 60 in der phrygischen Stadt Herapolis als Sklave geboren, hatte sich aber innerlich ganz hellenisiert. Phrygien lag in der Mitte des westlichen Kleinasiens; die Phrygier sind ein indogermanischer Stamm, der um –1100 dort einwanderte. Bekannt ist der König Midas. Die phrygische Zipfelmütze, die von den Schiffern Kleinasiens getragen wurde, war in der Franz. Revolution das Zeichen der Jakobiner.

In Rom kam Epiktet in das Haus von Neros allmächtigem Freigelassenen Epaphroditos, und dieser ließ den aufgeweckten Jungen ausbilden. Er kam in die stoische Schule des damals erfolgreichsten Lehrers Musonius. Dieser wies ihn auf die sokratischen Schriften hin. Epiktet faßte den Entschluß, in der Weltstadt Rom ein „neuer Sokrates“ zu werden, d. h. sein ganzes Leben der Sorge für die Seele seiner Mitmenschen zu weihen.

Epiktet hatte ein lahmes Bein. Die Legende wußte bald davon zu erzählen, daß er es durch Mißhandlungen seines Herrn erhalten habe.

Als Freigelassener hat er dann wohl in Rom eine regelrechte Lehranstalt eröffnet. Aber diese mußte er aufgeben, als er unter Domitian (89 oder 93) in die Ausweisung aller Philosophen aus Italien einbezogen wurde. Er siedelte nach Nikopolis über, das von Augustus zur Erinnerung an seinen Sieg bei Actium in der dortigen Gegend gegründet worden war.

Wie Sokrates hat auch Epiktet nichts geschrieben. Aber seine Schüler bewahrten seine Gedanken auf.

Im Mittelpunkt seiner Unterrichtung stand die Ethik, an der Natur und ihren Erscheinungen nahm er nicht Anteil.

Ein einziger Grundton ist es, der durch all seine Vorträge hindurchklingt: „Ich bin frei“, jubelt der ehemalige Sklave, „und erkenne keinen Menschen und keine Sache als Herrn über mich an. Damit habe ich das höchste Gut, das dem Menschen beschieden ist, und das danke ich der rechten Erkenntnis vom Wert und Unwert der Dinge.“

Die Auffassung von Freiheit hatte sich so seit der Zeit des Perikles wei-

ter entwickelt. Damals waren die Athener stolz darauf, freie Männer zu sein, die leben durften, wie sie wollten. Schon bei Plato nahm das politische Schlagwort ethischen Sinn an; es entstand der Begriff der inneren Freiheit. Was diese Freiheit für den Menschen bedeutet, hat niemand tiefer erfaßt als Epiktet.

In langen Reden wiederholt er alle Möglichkeiten dieser inneren Freiheit. Vor allem ist unfrei, wer den Gütern der Welt nachjagt. Unfrei ist der Freigelassene, der sich mit der Sorge um das tägliche Leben abquält und jetzt auf einmal sein früheres Sklavenlos als beneidenswert empfindet, wo ein Herr für ihn sorgte.

Epiktet weist auf die Vögelchen hin, die im Käfig dahinsiechen. Freiheit ist ihr einziger Wunsch. Und der Mensch gibt seine durch eigene Schuld preis.

Epiktet unterscheidet Außendinge und seelische Güter. Nicht in unserer Macht stehen die Außendinge; wer nach ihnen strebt, gerät in Abhängigkeit von ihnen. Nur wer sein Begehren allein auf seelische Güter lenkt, der kann von niemand behindert werden und wahrt sich die innere Freiheit.

Jedes Ding ist daraufhin zu prüfen, ob es in unserer Macht steht. Ist das nicht der Fall, dann sei das Urteil zur Hand: „Du gehst mich nichts an!"

Epiktet nennt das die „Vorwahl" (Prohairesis). So kann sich der Mensch einen Umkreis wahren, an den kein Außending heranreicht. Diesen Seelenfrieden nennt Epiktet die „A t a r a x i e" und setzt dies Wort an Stelle des in Verruf gekommenen „Apathie", der vollkommenen Gefühllosigkeit.

In stillen Stunden soll man Zeit zur Selbstbesinnung finden und jeden Abend über Tun und Lassen des vergangenen Tages Rechenschaft sich ablegen. Epiktet geht sogar noch weiter: er verlangt, daß man zu jeder Zeit die auftauchenden Vorstellungen auf ihre Richtigkeit prüfen soll. Nur so kann man lernen, auch bei wirklichen Schicksalschlägen die Ruhe zu bewahren.

Man ist hier an ein Wort von Mathilde Ludendorff in „Triumph des Unsterblichkeitwillens" erinnert, wo sie zur Genialität des Handelns sagt: „Das Aufwärtsschreiten kann auf den Anfangsstufen bei noch matt entfalteter Genialität der täglichen Stunde der Sammlung und Selbstprüfung nicht entraten."

Von Askese hält Epiktet nicht allzuviel. Zu oft mischt sich Schaustellung hier ein.

Für Epiktet ist jeder Mensch zum sittlichen Handeln veranlagt; Fragen wie schlechte Naturanlage und Vererbung tauchen bei ihm gar nicht auf.

Vom „Leib" hält Epiktet auch nicht viel, aber er gehört einmal zum Gesamtmenschen und deshalb ist es unsere Pflicht, ihn zu pflegen und ihn gesund zu erhalten. Allerdings, zu viel Zeit auf den Sport zu verwenden, davor warnt er auch.

Wenn auch die Selbsterhaltung der Urtrieb des Menschen ist, so muß er doch einsehen, daß er am besten seinem Vorteil dient, wenn er dem Gemeinschaftstrieb den Vorrang einräumt. Ehe und Kinderzeugung gehören zu den Pflichten gegen die Gemeinschaft.

Seine Gemeinschaftsforderung ist durchaus vereinbar mit seiner „Vorwahl", z. B. auch in dem Fall: „Wenn dein Vater ein schlechter Mensch ist und du ihn nicht zu ändern vermagst, so ‚geht das ihn an, nicht dich', und es darf dich nicht aus der Ruhe bringen. Aber deiner Kindespflicht enthebt es dich selbst nicht."

In äußeren Dingen sind wir dem Kaiser Gehorsam schuldig; aber in unser Innenleben hat uns niemand hineinzureden. Gewissenszwang ist nicht nur unzulässig, er ist auch unmöglich, weil naturwidrig.

Nicht einmal Gott selbst vermag uns in unserer Selbstbestimmung zu behindern.

Epiktet glaubt nicht an ein persönliches Weiterleben nach dem Tode. Der Leib löst sich in seine natürlichen Stoffteilchen auf, um für ein anderes Einzelwesen Raum zu schaffen; die Seele kehrt in den Allgeist heim.

Es gab damals viele Wanderprediger, die mit Ranzen und Stab im zerlumpten Mantel die Straßen entlangzogen. Epiktet lehnte diese Vernachlässigung des Äußeren ab. Er blieb im bürgerlichen Leben und der Hörsaal sein Wirkungsfeld.

Er weiß, daß sein Wirken begrenzt ist und abhängig vom Zuhörer. Und so sieht er sich inmitten vieler Blinder als einzig Rufender:

„Aber wenn die meisten von euch dafür blind sind, sollte denn nicht einer da sein, der diesen Posten ausfüllt und für alle das Lied auf Gott anstimmt? Was kann ich alter lahmer Mann denn sonst tun als den Gott preisen? Wäre ich eine Nachtigall, sänge ich das Lied der Nachtigall, wäre ich ein Schwan, so das des Schwans. Nun bin ich ein vernunftbegabtes Wesen; so muß ich Gott singen. Das ist meine Aufgabe; die erfülle ich, diesen

Posten werde ich nicht verlassen, solange es mir verstattet ist, und auch euch rufe ich zu: ‚Stimmt in dasselbe Lied mit ein!'"

Die Stoa ist zur Weltlehre geworden. Die Menschen sprechen zwar noch griechisch und lateinisch, aber sie sind nicht mehr die alten Griechen und Römer. Nur selten ist noch bodenständig selbstbewußtes Griechen- und Römertum anzutreffen. Aber das hält sich dann bewußt abseits, wie etwa der Geschichtsschreiber Plutarch, der im fast menschenleer gewordene Boiotien in seiner Heimatstadt Chaironeia wohnt. „Ich wohne", schreibt er, „in einer kleinen Stadt, und damit sie nicht noch kleiner werde, bleibe ich in ihr und halte ihr die Treue." (Leb. d. Demosthenes 2) Er übt genaue Kritik an den Lehren der Epikureer und der Stoiker, aber auch er schreibt einem verbannten Freund: „Denke daran, daß unser wahres Vaterland ja nicht die Einzelstadt ist, in der wir geboren sind, sondern die ganze Welt!" Das war die Gesamtstimmung der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung, auch wenn Plutarch gar nicht daran dachte, sein Boiotien zu verlassen.

Die großen Wanderbewegungen, Sklavenverschleppungen und -befreiungen, die gewaltigen Kriegszüge hatten im Mittelmeerraum eine Mischbevölkerung geschaffen, in der die alte Aristokratie versank oder auf vereinsamten Außenposten beiseitegelassen blieb. Der Weg für eine Weltreligion war durch die philosophische Grundstimmung, wie sie die Stoa und ihre meisten Vertreter gab, geebnet. Es brauchte nur der Glaube an die alten Götter ausgetilgt zu werden, dann war zur Einheitsphilosophie auch der Einheitsmythos für die breite Masse gegeben. Offenbar konnte diese Menschheit keinen andern Weg gehen. Die nördlichen Barbaren, die

---

Wonach du sehnlich ausgeschaut,
es wurde dir beschieden.
Du triumphierst und jubelst laut:
Jetzt hab ich endlich Frieden!

Ach, Freundchen, rede nicht so wild.
Bezähme deine Zunge.
Ein jeder Wunsch, wenn er erfüllt,
kriegt augenblicklich Junge.

Wilhelm Busch

nicht ahnten, daß ihre frühen Verwandten im Süden verloren gingen, nahmen erst nach langen Jahrhunderten deren Wissen auf und begannen sich von der Einheitsreligion zu befreien. Aber ihr eigner Mythos war inzwischen in Vergessenheit geraten und hatte nicht den Weg zur Philosophie gefunden.

Zur Beurteilung der Stoa

Die Stoa war also ein geistiger Vorgang, der parallel zur politischen und soziologischen Entwicklung des Raumes zwischen Persien und dem westlichen Europa des Mittelmeerraumes nach Alexander auftrat.

Die führenden Kernvölker der Griechen und Römer waren zwar eng verwandt und stammten aus der gleichen nördlichen Heimat, die Stoa bedeutete auch in einem begrenzten Sinn die gemeinsame Aussage dieser Völker, aber sie war viel zu sehr auf den einzelnen ausgerichtet, als daß sie diese Völker in ihrem Bestand erhalten oder wieder zur ursprünglichen Reinheit zurückführen konnte.

Sie war die typische Weltreichsphilosophie, die dann auf alle übervölkischen späteren Weltreichsbestrebungen wirkte, sei es im Mittelalter, in der Renaissance oder in der neueren Zeit, dies dann besonders über aufklärerische und freimaurerische Vereinigungen.

Als am 30. Jahrestag der Niederwerfung des Deutschen Reiches durch die USA und Rußland der amerikanische Botschafter in Saigon ohne besondere Heldenhaftigkeit auf einen Flugzeugträger floh und so nachträglich noch bewies, daß vor dreißig Jahren die USA nur mit Hilfe des russischen Blutes „gesiegt“ hatten, da verkündigte Außenminister Kissinger im amerikanischen Fernsehen „mit stoischer Ruhe“ – so der Sprecher –, daß diese Niederlage der USA auch in andern Teilen der Welt ihre Folgen haben werde. Auch diese, von keinem einheitlichen Volkstum getragene Weltmacht, greift in ihrer Notlage auf jenes stoische Weltbild zurück, das in einer Unempfindlichkeit ohne seelische Bewegung das Schicksal auf sich nimmt.

Wie wir sahen, ist nicht die ganze Stoa so gewesen. Es gab verschiedene Vertreter; letztlich bleibt aber doch eine gewisse Hoffnungslosigkeit bei den meisten, die sie veranlaßt, sich nur um das eigene Heil zu kümmern.

Mathilde Ludendorff kommt in ihrem geschichtsphilosophischen Werk „Die Volksseele und ihre Machtgestalter“ mehrmals auf die Stoa zurück und beweist an ihr, wie eine Weltreligion – die ja die Stoa

war – trotz Gewaltlosigkeit zersetzend auf die Völker wirkt, besonders dann, wenn diese sowieso schon in ihrem Bestand gefährdet sind. Sie setzt dabei den Beginn der Stoa früher an als bei Zenon, obwohl erst durch diesen und seine Schule das Wort für diese Lehre aufkam. Aber die Gesinnung war schon bei den Kynikern, ja selbst bei Sokrates vorgebildet: das eigene Seelenheil wurde nicht mehr im Zusammenhang mit dem Erleben der Volksseele gesucht, man glaubte Sittlichkeit allein auf dem Einzelmenschen mit seiner Vernunft und durch eine Lehre aufbauen zu können.

„Unedel freilich ist auch die Stoa nicht zu nennen, aber unendlich dürftig, arm an gottlebendigem Gehalt. In der Stoa haben wir ein Erzeugnis menschenfreundlicher, edler Gesinnung, gepaart mit völlig verkümmertem Erleben der Volksseele und ebenso verkümmertem Gotterleben zu sehen." (aaO, S. 456, Ausg. 1955)

Der Rasseforscher Hans F. K. Günther hat sich in seinen beiden Werken „Lebensgeschichte des Hellenischen Volkes" und „Lebensgeschichte des Römischen Volkes" auch mit der Stoa beschäftigt und ist dabei zu ähnlichen Ergebnissen wie Mathilde Ludendorff gekommen.

Er zeigt, wie die Sophistik nach Sokrates – und dieser in einigen Aussprüchen selbst – schon der Stoa den Weg bereitet hatte. Viele hellenische Philosophen waren weltbürgerlich gesinnt, wie ja die Griechen, wenn sie ihre Vaterstadt verlassen hatten, kein Vaterland vorfanden. Ähnliche Erscheinungen zeigten in unserer Geschichte manche Reichsstädte, und sie ist heute noch vorhanden, wenn man etwa an Basel in der Schweiz denkt. „Die Stoiker", sagt Günther, „lehrten eine Sittlichkeit der Menschheitsverbrüderung."

Von den stoischen Philosophen nennt er Epiktet nur mehr einen Sprachhellenen, wenn auch seine phrygische Abstammung ihn der geistigen Überlieferung des alten Hellas verwandt macht. Daß Rhodos sich noch länger geistig lebendig erhielt als das übrige Hellas, erwähnt er. Als echten Hellenen bezeichnet er aus der stoischen Schule den Philosophen Panaitios und bestätigt damit, was wir schon sahen. Merkwürdigerweise hält er auch Zenon, obwohl er ihn als einen Halbhellenen bezeichnet, als bedeutenden Hellenen und wertet damit den Gründer der Stoa gegenüber unserer Darstellung auf. (aaO, S. 256–262)

In der römischen Geschichte geht Günther dann noch mehr auf die Stoa ein.

Auch er ist der Ansicht, daß die altrömisch gesinnten Männer bei der

Berührung mit dem Griechentum damals geahnt haben müssen, daß „cultura“ – das die Römer ursprünglich nur auf den Landanbau bezogen – doch nur solcher Geist genannt werden sollte, der seine Träger seelisch bereichert und befestigt und zugleich durch eine Pflege (cultura) alles Lebenden zu Wachstum und Gedeihen die der Geistesbildung zugewandten Geschlechter auch kinderreicher macht. Zur Aufnahme solcher Bildung taugten aber im damaligen Rom nur noch Männer wie die beiden Scipionen und beiden Laelii. Solche Männer vermochten hellenischen Geist zu bewundern und dabei echte Römer zu bleiben.

Wir erwähnten, wie besonders Panaitios auf den jüngeren Scipio und den jüngeren Laelius, genannt sapiens, „der Weise“, eingewirkt hat.

Günther zeigt auch, wie unser heutiger Humanitätsgedanke seit dem 19. Jahrhundert und besonders durch den Marxismus keine Ähnlichkeit mit dem römischen und dem hellenisch-stoischen mehr hat. Letzterer war nämlich noch immer „adelstümlich“ ausgerichtet, während man heute mit Humanität einfach Menschsein als Zustand meint, der von Natur aus gegeben ist und jedem das Recht auf Gleichheit gibt.

Im Hellenismus und in der Stoa bedeutete aber humanitas, das Menschsein, eine A u f g a b e .

„Die entadelte Humanitätsvorstellung des 19. Jahrhunderts verband sich zudem in gleich unantiker Weise mit dem Beglückungs- und Fortschrittsglauben der englischen ‚Eudämonisten‘: Ziel der Menschheit sei das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl von Einzelmenschen. Eine ähnliche Wendung von der Vorbildlichkeit zur Vorbildlosigkeit, die Wendung zu einer Gleichheitslehre, durch die alle Unterschiede aufgehoben wurden, ist in Rom erst in der spätesten Zerfallszeit eingetreten, als eingewanderte Morgenländer – nach J. Heinemann besonders Juden – den Gedanken der humanitas nach ihren Vorstellungen auslegten.“ (aaO, S. 147)

Günther sieht also die Stoa immer noch als eine verhältnismäßig edle Weltanschauung, von der man unsere heutigen liberalen und marxistischen Auffassungen nicht ohne weiteres ableiten darf.

Erst die jüngere Stoa wurde – wie wir schon erwähnten – für die Erhaltung der Reste edler römischer Geschlechter gefährlich durch ihre Abwendung vom Staat und von den Pflichten für Ehe und Familie. Diese kinderlosen stoischen Weisen, die durch ihre Abseitigkeit von allen Verstrickungen in „menschliche Enge“ die höchste Geistigkeit bewahren wollten, haben eine verhängnisvoll nachwirkende „Vorbildlichkeit“ auch für

unsere neueren Philosophen gehabt. Günther weist auf Hume, Kant und Schopenhauer hin, nicht weniger auf mittelalterliche Denker, die durch ihre Familienlosigkeit mit beigetragen haben, daß wertvolle Erbstämme erloschen.

Man kann dem hinzufügen, daß diese Hagestolze trotz aller „Weisheit" nicht die ganze Breite des Lebens und damit des Erkennens haben konnten. Man denke etwa an Schopenhauer, welche Fehlurteile er über die „Weiber" fällte.

Mathilde Ludendorff, die als Frau, Gattin und Mutter einen viel lebendigeren Hintergrund für ihre Philosophie hatte und die zugleich im Kampf für ihr Volkstum stand, ist schon deshalb der größere „Weise".

Günther spricht von der Urverwandtschaft der Hellenen und Römer. Wenn also hellenische Bildung nach Rom kam in den Zeiten der mittleren Stoa, so kam nicht fremder Geist dorthin. „Römische Bildung wurde, wie oben schon gezeigt worden ist, überwiegend aus Hellas vermittelte Bildung und Bildung in griechischer Sprache, und zwar nicht nur – wie bei der großen Menge – als eine Bildungstünche, sondern als ein vertiefter Erkenntnisdrang. Der ‚feurige Hellenismus' eben der besten Römer, deren römisches Wesen hierdurch nicht geschwächt, deren römisches Selbstgefühl nicht vermindert wurde, ist Anzeichen einer Verwandtschaft des Urgrundes im hellenischen und römischen Wesen ... Die Verwandtschaft zwischen Hellenen und Germanen wie die zwischen Römern und Germanen bedeutet aber für die Völker germanischer Sprache zugleich die Verpflichtung, niemals die sog. ‚Klassische Bildung' aufzugeben, in die allerdings eine bessere Belehrung der Jugend über das ‚klassische' Indertum und Iranertum aufzunehmen wäre." (aaO, S. 161)

Man kann der Stoa demnach im rassischen Sinn – besonders der mittleren des Panaitios – nicht allen Wert für die so nah verwandten Hellenen und Römer absprechen. Wie alle Weltreligionen geriet sie aber mit der Allvermischung der damaligen Zeit schnell in den Absturz, so daß schließlich morgenländische Magie und talmudische Spitzfindigkeit sie ablöste. Und wenn heute von „stoischer Haltung" gesprochen wird, so ist damit zumeist die Unempfindlichkeit jenes einzelnen gemeint, der seine Verzweiflung, daß er keinen Halt mehr in einem Volk findet, in der Verneinung seelischer Lebendigkeit ausdrückt und damit den so segensreichen „Thymos", den die stoischen Weltreisenden bei den nördlichen Barbaren feststellten, aus der Menschheitsgeschichte streicht.

B 20513 D



DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 16 23.8.1991 31. Jahr

Inhaltsübersicht

Die Frankfurter Schule

Wurzeln der Indoktrinierung einer Hochschuljugend

Von Ludolf Regensburger

Als am 7. und 8. Mai 1945 die Kapitulationsurkunden der Deutschen Wehrmacht in Reims und Berlin-Karlshorst unterzeichnet wurden, war es dem Deutschen Reich faktisch nicht möglich, seine exekutive Staatsgewalt auszuüben. Die letzte geschäftsführende Reichsregierung unter Großadmiral Dönitz wurde kurze Zeit später am 23. Mai völkerrechtswidrig verhaftet. Durch die vollständige Besetzung mit alliierten Truppen und deren ausschließlicher Übernahme der Ordnungsmacht wurde die Handlungsunfähigkeit des vorerst letzten gesamtdeutschen Staates, des Deutschen Reiches, festgeschrieben. Es dauerte lange, bis den einzelnen Besatzungszonen zumindest auf Teilgebieten eine gewisse Selbstverwaltung wieder zugebilligt wurde.

Ohne Gegenwehr des zerschlagenen Staatsapparates und auch ohne Widerstand des Volkes, das ganz mit dem täglichen Kampf ums nackte Überleben beschäftigt war, konnten die Siegermächte in den ersten Nachkriegsjahren völlig hemmungslos mit ihrem schon während des Krieges begonnenen Propagandafeldzug fortfahren. Die Programme liefen weiter, ja wurden sogar noch ausgebaut.

Ein Hauptpunkt und -ziel der Bestrebungen von seiten der Westalliierten war — und ist auch noch 44 Jahre nach Kriegsende — die sogenannte „*Reeducation*", zu deutsch „*Umerziehung*". Grundlegend hierfür ist die hinreichend bekannte Anweisung des amerikanischen Präsidenten Truman „*What to do with Germany*" vom April 1945. Als Ziel nennt sie, die Deutschen mögen lernen, „*sich nicht länger mit Schießen und Marschieren*" zu befassen. Dagegen müsse ein anziehendes Bild der Demokratie gezeichnet werden, um es möglichst schmackhaft zu machen.

Mit welchem Sendungsbewußtsein die amerikanische Administration ihre Vorhaben rechtfertigt und zu was sie sich berufen fühlt, gibt der letzte Absatz der Anweisung deutlichst wieder:

„*Uns ist die Aufgabe zugefallen, Frieden und Freiheit zu retten; jene Freiheit, die am Berg Sinai geboren, in Bethlehem in die Wiege gelegt, deren kränkliche Kindheit in Rom, deren frühe Jugend in England verbracht wurde, deren eiserner Schulmeister Frankreich war, die ihr junges Mannesalter in den Vereinigten Staaten erlebte und die, wenn wir unseren Teil dazutun, bestimmt ist, zu leben — all over the world!*" [1])

Ein entscheidender Ansatzpunkt für diesen Kreuzzug, der sich *„Demokratisierung“* nannte, waren und sind die deutschen Hochschulen. Sollten die Bestrebungen Erfolg haben, mußten die Stätten des deutschen Geistes entsprechend besetzt werden. Die akademische Jugend Deutschlands, die künftige Elite unseres Volkes, mußte entsprechend bearbeitet werden, zumal man die Absicht hatte, das System nach einem gewissen Zeitraum aus sich selbst heraus, d.h. mit Schülern, die die Reeducation bereits erfolgreich durchlaufen hatten, am Leben zu erhalten.

Man erkannte auf amerikanischer Seite jedoch folgerichtig, daß man die deutsche akademische Jugend unmöglich mit eigenen Leuten dem genannten Ziel würde näherbringen können. Deshalb sah Trumans Anweisung vor:

„Die Professoren sollten nach Möglichkeit deutsche Liberale und Demokraten sein. Das Eindringen von ‚Fremden‘ könnte aufreizend wirken und muß auf ein Minimum beschränkt werden; aber das darf nicht dazu führen, daß uns die Kontrolle verloren geht.“ [2])

Eine solche Gruppe hatte man in dem an der New Yorker Columbia-Universität ansässigen *„Institute of Social Research“*, zu deutsch *„Institut für Sozialforschung“*, um Max Horkheimer gefunden.

1923 war dieses Institut gegründet und lose der Universität Frankfurt angegliedert worden. Die Finanzierung des Instituts und den Neubau der Institutsräume übernahm zunächst der Sohn eines von Deutschland nach Argentinien ausgewanderten jüdischen Getreidegroßhändlers. Als Direktor des Instituts fungierte alsdann der in Rumänien als Sohn jüdischer Eltern geborene Carl Grünberg, wohl der erste *„erklärte Marxist“*, der einen Lehrstuhl an einer deutschen Universität innehatte. Jedenfalls hatte hier und in diesen Jahren die sogenannte *„Frankfurter Schule“* ihren Ursprung.

Im März 1933 wurde dieses als *„Marxtempel“* mittlerweile weltweit bekanntgewordene Institut wegen *„Staatsfeindlicher Umtriebe“* geschlossen. Horkheimer, der 1930 die Leitung übernommen hatte, bereitete die Emigration über Zweigstellen in Genf, Paris und London nach Amerika vor, bis man im Jahre 1934 kostenlos Räumlichkeiten von der New Yorker Columbia-Universität zur Verfügung gestellt bekam. Dort wurde man ab den 40er Jahren maßgeblich vom Jüdischen Arbeiterkomitee finanziell unterstützt.

Das Verbot des Instituts für Sozialforschung im März 1933, also kurze Zeit nach der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten ergab sich

aus der Tatsache, daß viele Mitarbeiter in der KPD engagiert waren oder zumindest öffentlich radikal-marxistische Ansichten vertraten. Der später zu trauriger Berühmtheit gelangte Begriff der *„Kritischen Theorie"* war nach eigenen Aussagen der Institutsmitglieder nur als Tarnbezeichnung für den von ihnen vertretenen Marxismus gedacht [3]).

Ein weiteres allseits bekanntes Phänomen dürfte eine nicht unerhebliche Rolle beim Verbot unmittelbar nach der Machtergreifung Hitlers gespielt haben: Der größte Teil der Institutsmitglieder war in jüdischer Tradition erzogen worden bzw. stammte aus einem Elternhaus assimilierter Juden.

Max Horkheimer, der das Institut für Sozialforschung ab 1930 leitete, war Sproß eines jüdischen Fabrikantenhauses.

Theodor Wiesengrund *„Adorno"* war Sohn eines jüdischen Weingroßhändlers und einer korsischen Offizierstochter.

Herbert Marcuse wurde als Sohn wohlhabender jüdischer Eltern geboren.

Leo Löwenthal hatte einen jüdischen Arzt zum Vater.

Erich Fromm besaß jüdische Eltern.

Friedrich Pollock entstammt einem assimilierten jüdischen Elternhaus und war Zeit seines Lebens ein enger Freund und Mitarbeiter Horkheimers. [4])

Alle diese Personen — und noch etliche andere — sind mit dem Aufbau des Instituts für Sozialforschung engstens verbunden. Sie begründeten, entwickelten und formten die Kritische Theorie. Sie gestalteten nach dem II. Weltkrieg entscheidend mit ihren Gedanken das Geistesleben an den westdeutschen Hochschulen mit, sie waren die Gründerväter jener heute so viel beklagten Geisteshaltung, die den Namen *„Frankfurter Schule"* trägt.

Die fast ausnahmslos jüdische Herkunft der 1. Generation innerhalb der Frankfurter Schule ist eine allseits bekannte Tatsache, aber leider wird ihr in den üblichen — auch kritischen — Betrachtungen kaum Bedeutung beigemessen. Ein Versäumnis, das an späterer Stelle nachgeholt werden soll. Wir werden noch sehen, daß diese Tatsache einen nicht unerheblichen Faktor für das Verständnis der Arbeit des Instituts darstellt. Zunächst jedoch soll versucht werden, Inhalt und Gedanken der Kritischen Theorie etwas näherzubringen.

Die Kritische Theorie

Der Begriff *„Kritische Theorie"* war anfänglich, wie bereits erwähnt, nichts anderes als eine Tarnbezeichnung für den vom Institut für Sozialforschung vertretenen Marxismus. Zu deutlich war Ende der 20er und

Anfang der 30er Jahre der Marxismus als Ideologie gescheitert, als daß man ihn offen auf seine Fahnen schreiben konnte. Die Revolutionstheorie des Historischen Materialismus hatte nach der russischen Oktoberrevolution und der steckengebliebenen sozialistischen Revolution von 1918/19 in Deutschland offensichtlich versagt. Statt des perfekten Kommunismus herrschten im stalinistischen Rußland Hunger, Not, Terror und ein rücksichtsloses Völkermorden in der Ukraine.

Ähnlich wie es 1917 Lenin erfolgreich verstanden hatte, mußte nach diesen historischen Erfahrungen der klassische Marxismus den neuen Gegebenheiten, die in Deutschland vor und nach 1933 herrschten, angepaßt werden. An Stelle der *„progressiven Klasse"* als Vorkämpfer für den Kommunismus sollte die Wissenschaft treten. Sie sollte dem Volk das richtige Bewußtsein für ihre Aufgabe als *„revolutionäre Klasse"* aufoktroyieren.

Die Freudsche Psychoanalyse wurde mit dem Marxismus verknüpft. Aus Freuds Lehre strich man vor allem die ansatzweise erkannten Mechanismen, die auf biologische und vererbungsmäßige Gesetzlichkeiten hinwiesen und ersetzte sie durch die marxistische Milieutheorie, d.h., die Lehre der Abhängigkeit des Menschen von seiner Umwelt, die ihn von einer Verantwortung für seine Entwicklung freisprechen will. Vor allem Erich Fromm hat sich auf diesem Gebiet besonders hervorgetan.

So entstand unter der Bezeichnung *„Kritische Theorie"* ein Neomarxismus, der in Deutschland entwickelt und später in der amerikanischen Emigration weiter ausgebaut wurde. Mit Hilfe dieses Systems wollte man den Verlauf der gegenwärtigen Epoche begreifen, um auf die zukünftigen Abläufe politisch in revolutionärer Hinsicht Einfluß nehmen zu können.

Auf diese Weise war es möglich, mit dem in Amerika entwickelten Neomarxismus innerhalb von nur 10 bis 15 Jahren nach Ende des II. Weltkrieges die deutsche akademische Jugend für eine Ideologie zugänglich zu machen, die sich schon seit spätestens 10 Jahren überlebt hatte. Klassenkampf und Diktatur des Proletariats waren Begriffe, die ihre Aktualität zu Kriegsende historisch bereits überlebt hatten und eigentlich nicht mehr auf der Tagesordnung der Geschichte standen. Nichtsdestotrotz wurde von seiten der Frankfurter Schule versucht, der Jugend auf den Hochschulen einzureden, autoritäre Strukturen seien an künstlich erfundenen Mißständen Schuld und müßten zur Befreiung des Einzelnen zerschlagen werden.

An Stelle des Staates, der als Ordnungsmacht darüber zu wachen hat,

daß jeder einzelne Mensch genügend Freiheiten hat, um seinen Lebenssinn erfüllen zu können, aber in seinen Bestrebungen die Möglichkeit zur Selbstschöpfung der anderen Volksgeschwister nicht einengen darf, an diese Stelle will die Frankfurter Schule die totale Freiheit setzen. So bezeichnet Ralf Dahrendorf Stabilität und Ordnung als pathologische Sonderfälle des Lebens.

„Es ist eigentlich für die deutsche Politik seit langem kennzeichnend, daß nahezu alle politischen Gruppen mehr Wert zu legen scheinen auf einen Gedanken der Ordnung ... als auf Vielfalt, Interessenkonflikt und Auseinandersetzung ... Das ist — wenn man so will — eine deutsche Krankheit, das Leiden an Ordnungsvorstellungen, eine Krankheit, der gegenüber man wieder die Fruchtbarkeit auch der ungeregelten, auch der lebhaften, auch der bis an die Grenzen der Unordnung führenden Auseinandersetzungen betonen müßte." [5])

Daß ein so geführter Staat nur im Chaos enden kann, ist unschwer verständlich. Aktuelles Beispiel, an dem sich empirisch das Scheitern eines solchen Gemeinwesens nachweisen läßt, dürften die innerparteilichen Streitigkeiten der Grünen sein.

Wie anders gegenüber den Forderungen nach Zerschlagung aller Ordnungen, Abbau aller Herrschaftsstrukturen und Befreiung von Zwängen und Unterdrückungen beschreibt die Philosophin M. Ludendorff das Verhältnis von Freiheit und Zwang in einem Staate, der die Lebensgesetze der Menschen- und Volksseele berücksichtigt.

„Wohl aber ist es heilige Aufgabe des Staates, der ja Hüter der göttlichen Aufgabe des sterblichen Menschen und des unsterblichen Volkes sein muß, das Gotterleben der Volkskinder vor Bedrängung zu hüten. ... Daher gilt dem Staate, der auf den Erkenntnissen meiner Werke aufbaut, Leben und Freiheit jedes Volkskindes an sich als unantastbar und heilig, sofern und solange es nicht den göttlichen Sinn: Erhaltung der mitlebenden Menschen im Volke, des unsterblichen Volkes und Erhaltung seiner Lebensvoraussetzungen: des arteigenen Gotterlebens, bedroht, und deshalb Abwehreingriffe des Staates notwendig werden." [6])

Deshalb muß der Staat vor allem auf zwei Gebieten Sorge tragen: Einmal hat er das Kulturschaffen zu gewährleisten, das das arteigene Gotterleben in den Volksgeschwistern weckt, weil es wichtigste Voraussetzung einer kraftvollen Volkserhaltung ist. Zum anderen muß der Staat darauf achten, daß jeder Einzelne seinem pflichtgemäßen Dienst an der Volkserhaltung nachkommt bzw. die Volkserhaltung nicht gefährdet.

„Nach den zwei Aufgaben des Menschen, von denen die eine persönliche Freiheit und innerseelische Freiwilligkeit des Handelns voraussetzt, die andere aber für die Pflichtvergessenen Zwang erheischt, wird der Staat, der der Hüter beider göttlichen Aufgaben ist, im Einklang mit ihnen Freiheit und Zwang sittlich begrenzen. Die politische Freiheit, die Schiller das höchste Kunstwerk genannt hat, kann nun in unantastbarer Weise gewährt und begrenzt werden. Niemals darf der Staat also bei der Aufstellung des Strafgesetzes und bei allen seinen Forderungen auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens, ob es sich nun um wesentliche oder untergeordnete handelt, die zwiefache göttliche Aufgabe des sterblichen Menschen in einem unsterblichen Volke vergessen und die Seelengesetze außerachtlassen, von denen die Erfüllung dieser Aufgabe abhängt! Niemals darf eine Freiheit, die er beläßt, volksgefährdend oder gar volkszerstörend sein, niemals darf ein Zwang, den er ausübt, in den Bereich der heiligen Freiwilligkeit der Erfüllung des göttlichen Wollens und die Art der Selbstschöpfung eingreifen. Niemals darf er durch persönliche Meinungen oder Wahnlehren angeben lassen, was für volksgefährdend erachtet werden müßte, sondern er muß sich haarscharf an die Erkenntnisse der Tatsächlichkeit halten. Begeht er den Fehler, die Freiheit des Einzelnen zu wenig, oder den Fehler, sie zu sehr zu begrenzen, so wird niemals nur die eine der göttlichen Aufgaben des Menschen, sondern stets werden sie beide bedroht, und zwar so weit und so sehr, als eine der beiden Aufgaben außerachtgelassen wurde.“ [7])

Wir sehen, daß die Ordnung, die die Frankfurter Schule zerschlagen will, in einem Staate Bestand haben muß und daß die Freiheit, die von den Vertretern der Kritischen Theorie gefordert wird, so niemals gewährt werden darf.

Ein weiterer Grundpfeiler für eine wirksame Volkserhaltung, unsere Familien als Keimzellen des Volkes, wurde von seiten der Frankfurter Schule ebenfalls abgelehnt. Die Familie produziere jene Einstellung, die die Menschen für blinde Unterwerfung anfällig mache. Sie galt der kritischen Theorie als reaktionäre Brutstätte, die repressive Zwänge auf das Individuum ausübe. Dadurch entstehe jener autoritäre Charakter, der

„. . . eine mechanische Auslieferung an konventionelle Werte; blinde Unterwerfung unter die Autorität, die mit blindem Haß auf alles Opponente und Außenseiter einhergeht (!); Ablehnung introvertierten Verhaltens; streng stereotypisches Denken; ein Hang zum Aberglauben (!); halb moralische halb zynische Abwertung der menschlichen Projektivität“ [8])

zur Folge hat.

Ansatzpunkt für die Zerschlagung der Familie war (und ist) die Zerstörung der natürlichen Mutter-Kind-Bindung. Emanzipation heißt dazu das Schlagwort, um das sich vor allem Herbert Marcuse verdient gemacht hat.

Bis hinauf in die offizielle Familienpolitik der Bundesregierung Schmidt hielten diese Ansichten Einzug (und man darf wohl ohne weiteres feststellen, daß sich hieran auch nach der Bonner Wende 1982 praktisch nichts geändert hat). So spricht der „*Zweite Familienbericht der Bundesregierung*" von 1975, herausgegeben von der damaligen Familienministerin Focke von

„*... totalitären Erziehungseinwirkungen der Familie*" und einer daraus resultierenden „*gesellschaftlichen Isolierung*". Deshalb sei eine „*Mitbestimmung der Kinder*" nötig. Ferner müßten daher „*Alternativen zu herkömmlichen Organisationsformen der Familie*" entwickelt werden. Vor allem dürfen nicht „*die nichtlegalisierten Partnergemeinschaften, Wohngemeinschaften, Kollektive etc. gegenüber der historischen Form der heutigen ‚Normalfamilie' benachteiligt werden*". [9])

Schließlich kommt die damalige Familienministerin zu der Auffassung:

„*Ein radikales Gleichheitsprogramm müßte freilich davon ausgehen, daß nur die vollständige Preisgabe der Familie und damit einhergehend eine totale Kollektivierung der Erziehung die Chance schaffen würde, im Sozialisierungsprozeß den Kindern gleiche Entwicklungsmöglichkeiten anzubieten.*" [10])

Bereits im Kommunistischen Manifest von 1847/48 wurde durch Marx und Engels die Ansicht vertreten, Hauptaufgabe der sozialistischen Revolution sei die Auflösung der Familie!

In ihrem Werk „*Des Kindes Seele und der Eltern Amt*" hat Mathilde Ludendorff die katastrophalen Folgen beschrieben, die einem Kind drohen, wenn es frühzeitig aus dem Kreis der Familie gerissen wird.

Der Vorfeiertag des Lebens läßt das Kind in seinen ersten Lebensjahren allem Schönen und Guten noch viel näher sein als manchen erwachsenen Menschen. Weise ist die Kinderseele mit einer schirmenden Hülle ausgestattet, die beim kleinen Menschen alles Häßliche, Gemeine und Widergöttliche nicht heranläßt und die Ichentfaltung und Selbstschöpfung in späteren Jahren eher möglich werden läßt.

Diese Hülle, die die Kinderseele in ihrem kleinen Paradies umschließt, ist aber nicht so vollkommen, daß sie unzerstörbar wäre. Übermäßige Umwelteinflüsse von außen, wie eben ein verfrühter und zu umfassender

Schritt hinaus in die Welt, kann diese schirmende Hülle zerstören. [11]) Hierzu gehören eben auch Kinderhorte, in denen die Kinderseele all zu früh zu vielen Menschen ausgesetzt ist, in einen versachlichenden Konkurrenzkampf treten muß. Es bleibt keine Zeit mehr, noch träumend und weltvergessen, nur den ersten Strahlen der göttlichen Wünsche verpflichtet, zu spielen. An diese Stelle tritt ein spielendes Konkurrieren mit den Kameraden — nicht umsonst hat von uns jeder schon einmal die besondere Grausamkeit erlebt, die unter Kindern auftreten kann.

Einen solchen frühzeitigen Schritt, der zur Versachlichung führt, zu verhindern, ist der kleine Kreis der Familie und eine Mutter, die nicht der Doppelbelastung in Berufstätigkeit und Familie ausgesetzt ist, am besten geeignet. Mathilde Ludendorff schreibt dazu:

„Die Kraftquelle des Volkes und des einzelnen Kindes ist die Familie, trotz aller ihrer Unvollkommenheit im Einzelfall, trotz aller erzieherischen Fehler einzelner Eltern ...“ Der *„Übergang aus der Familie in eine große Gemeinschaft“* ist *„für das Kind immer ein Schritt hinaus ins Leben, ...“* [12])

Sinn und Ziel der vorher beschriebenen Maßnahmen zur Destabilisierung von Staat und Familie war und ist die Vorbereitung auf die totale Revolution. Bereits 1942 hatte Horkheimer die Räte-Organisation als Form der direkten Demokratie angestrebt:

„Die theoretische Konzeption, die nach ihren Vorkämpfern der neuen Gesellschaftsordnung den Weg weisen soll, das Rätesystem, stammt aus der Praxis.“ [13])

In ihren Lebenserinnerungen schildert Mathilde Ludendorff ihre eigenen Erfahrungen mit der Garmischer Räteregierung. Freilich muten ihre Erlebnisse eher humoristisch an, aber wie die ernste Praxis des Rätesystems aussah, wird trotzdem eindrucksvoll verdeutlicht! [14])

Ende der 60er Jahre wurde nun mit einer fast vollständig indoktrinierten Jugend der Aufstand in Westdeutschland versucht. Die APO-Bewegung probte die offene Revolution. So fanden am 11. April 1968 in 27 westdeutschen Städten Großdemonstrationen statt, *„von denen 26 nach Aussagen des Bundesinnenministeriums mit ‚Ausschreitungen, Gewaltakten und schwerwiegenden Rechtsverletzungen verbunden waren‘“*. [15])

Vor allem Herbert Marcuse hatte immer wieder die Gewalt als legitimes Mittel befürwortet und offen dazu aufgerufen. So schrieb er bereits 1966 in einem Artikel über *„Repressive Toleranz“:*

„Wenn sie Gewalt anwenden, beginnen sie keine neue Kette von Gewalttaten, sondern sie zerbrechen die etablierte. Da man sie schlagen wird, kennen

sie das Risiko, und wenn sie gewillt sind, es auf sich zu nehmen, hat kein Dritter, und am allerwenigsten der Erzieher und Intellektuelle, das Recht, ihnen Enthaltung zu predigen. . . . Befreiende Toleranz würde mithin Intoleranz gegenüber Bewegungen von rechts bedeuten und Duldungen von Bewegungen von links". [16])

Selbst (oder wie 1918 gerade deshalb?) Theologen waren bereit, marxistisch motivierte Gewaltakte zu fördern und zu rechtfertigen:

„*Wenn christliche Liebe sich gesellschaftlich motiviert als unbedingter Wille zur Gerechtigkeit und zur Freiheit für die anderen, dann kann unter Umständen gerade diese Liebe selbst revolutionäre Gewalt gebieten.*" [17])

Horkheimers und Adornos Absagen an die Gewalt kamen zu spät, als daß sie der eingeleiteten Bewegung noch hätten entgegensteuern können. Die Studenten hatten die Botschaft der Radikalen aufgenommen und waren nicht mehr zu beruhigen:

„*Was soll uns der alte Adorno und seine Theorie, die uns anwidert, weil sie nicht sagt, wie wir diese Scheiß-Uni anzünden, ... Er soll sich zu Tode adornieren!*" [18])

Der alten Garde waren die Zügel entglitten. Sie saßen auf einem Roß,

---

Literaturverzeichnis

Eucken-Erdsiek, Edith: „*Unsere Gesellschaftsordnung und die radikale Linke*", Stuttgart 1972

Horkheimer, Max: „*Gesellschaft im Übergang*", Frankfurt am Main 1972

Köhn, Heidrun: „*Unsere Kinder in Gefahr*", Pähl 1988

Künast, Rudolf: „*Umweltzerstörung und Ideologie: die Frankfurter Schule: Fakten-Fehler-Folgen*", Tübingen 1983

Ludendorff, Mathilde: „*Aus der Gotterkenntnis meiner Werke*", München 1937

Ludendorff, Mathilde: „*Des Kindes Seele und der Eltern Amt*", Pähl 1954

Müller, Gerhard: „*Überstaatliche Machtpolitik im 20. Jahrhundert*", 2. Auflage, Pähl 1975

Wolff, Robert Paul u.a.: „*Kritik der reinen Toleranz*", Frankfurt am Main 1966

Fußnotenverzeichnis

1) zitiert nach Müller, S. 358
2) wie 1)
3) Künast, Umweltzerstörung. S. 54
4) wie 3), S. 65 ff.
5) zitiert nach Eucken/Erdsiek, S. 17
6) Ludendorff, M., Aus der Gotterkenntnis, S. 100 f.
7) wie 6), S. 102 f.
8) Horkheimer, Gesellschaft, S. 51
9) zitiert nach Künast/Ney, Denkschrift, S. 16
10) wie 9), S. 17
11) zitiert nach Köhn, S. 15
12) Ludendorff, M., Des Kindes Seele, S. 176 f.
13) wie 8), S. 22
14) Ludendorff, M., Lebenserinnerungen
15) Künast, Umweltzerstörung. S. 178
16) Wolff, S. 120
17) Spiegel, Nr. 4/68, S. 95
18) wie 17), Nr. 4/77, S. 113

das sie selber so lange mit Hafer gefüttert hatten, bis es mit ihnen auf dem Rücken durchging. Das westliche Nachkriegsdeutschland erlebte in jenen Tagen die schwerste Bewährungsprobe für die innere Sicherheit!

Wir haben gesehen, zu was für aberwitzigen Vorstellungen die Frankfurter Schule mit ihrer Kritischen Theorie gekommen ist, welcher lebens- und menschenfeindlichen Äußerungen und Forderungen sie fähig ist. Was sie anstrebt, ist nicht das versprochene Paradies, sondern hätte die Hölle auf Erden zur Folge. Die Wahrscheinlichkeit, daß Menschen seelisch absterben, sie alles Gottahnen und alle Gottkräfte in sich endgültig begraben, ist in einem Kollektiv um ein vielfaches größer. Nur unter gewaltigsten Anstrengungen, viel Leid und Schmerz, wäre es dem Einzelnen in Zukunft möglich, sich aus seiner Einsargung zu befreien und in Freiheit zur Selbstschöpfung zu schreiten.

Gleichwohl werden fast alle, die am 11. April 1968 auf die Straßen gingen, an die bessere Zukunft geglaubt haben, die man ihnen verheißen hatte. Selbst ein Rudi Dutschke wird sich des Unglücks, das eine Verwirklichung der APO-Forderungen über unser Volk gebracht hätte, nicht bewußt gewesen sein.

(Fortsetzung folgt)

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 17 9.9.1991 31. Jahr

Die religiösen Wurzeln der Frankfurter Schule

Von Ludolf Regensburger

Wir haben in Folge 16 die fast ausschließlich jüdische Herkunft der Mitglieder des Frankfurter Instituts für Sozialforschung erwähnt. Diesem Umstand soll im folgenden etwas näher auf den Grund gegangen werden, da dem im allgemeinen kaum eine Beachtung bei der Frage nach dem Warum der Kritischen Theorie geschenkt wird. Dies dürfte wohl daran liegen, daß sämtliche Mitglieder des Instituts — soweit es um die 1. Generation geht — sich Zeit ihres Lebens hartnäckig weigerten, dem irgendeine Bedeutung beizumessen. Martin Jay bemerkt jedoch zu Recht, daß gerade die besondere Heftigkeit, mit der eine Beeinflussung durch den jüdischen Glauben auf ihre Arbeit abgestritten wird, dem Betrachter auffallen muß.

Das starke Engagement jüdischer Deutscher im Bereich der revolutionären Linken, zu der ohne Zweifel auch die damalige Frankfurter Schule zu zählen ist, sieht Jay in einer spezifischen Entwicklung:

Nämlich *„auf ihrer Erkenntnis der Tatsache (beruhend), daß Einzelerfolge in Wirtschaft, Kunst und Wissenschaft das jüdische Problem nicht lösen konnten und das Weimarsche Deutschland eine ungeheure Wandlung erfahren mußte, wenn der deutsche Antisemitismus ein Ende finden sollte“*. [19])

Nach eigenen Aussagen Pollocks gab es einen solchen Antisemitismus in der Weimarer Republik praktisch jedoch nicht. Er fühlte sich in keiner Weise diskriminiert, wenn er von Kleinigkeiten absah, denen er selber jedoch keine Bedeutung beimaß. [19]) Also dürfte die Betätigung im Bereich der revolutionären Linken wohl eher eine Frage des *„jüdischen Problems“* — wie Jay es nennt — sein als die Beendigung des Antisemitismus.

So entstanden zwischen Vater Horkheimer und Sohn Max die einzigen offenen Spannungen, als der Sohn eine nichtjüdische Frau heiratete. Jay schreibt dazu, daß es dem Fabrikantenehepaar Horkheimer offensichtlich

schwerer fiel, sich an die Vorstellung zu gewöhnen, daß ihr Sohn Max eine Nichtjüdin zur Frau nahm, als daß er ein Revolutionär war. [19])

Schauen wir unter dem Gesichtspunkt der jüdischen Herkunft einmal auf das Werk der Begründer der Kritischen Theorie, so machen wir einige interessante Entdeckungen, die gar nicht zu der immer wieder beteuerten Freiheit von der jüdischen Religiosität passen!

In seinen Notizen zur Aphorismensammlung „*Dämmerung*", die Horkheimer unter dem Pseudonym Heinrich Regius veröffentlichte, finden wir folgende Gedanken zu „*metaphysische Verklärung der Revolution*":

„*Ich möchte diesen philosophischen Verklärungen der Revolution keineswegs widersprechen. Vielleicht bricht im Sozialismus wirklich das Tausendjährige Reich an und es erfüllen sich die Weissagungen der Propheten des Alten Testaments.*" [20])

Oder nehmen wir seine Betrachtung über „*Marx und Messianismus*" aus den selben Notizen:

„*Aber was die Wahrheit betrifft, unterscheidet sich die bessere Gesellschaftsordnung vom Kapitalismus wesentlich darin, daß dieser «in Wahrheit» existiert, während jene erst zur Wahrheit werden soll. Vorerst ist sie ein Ziel — nicht «das» Ziel «der Geschichte», sondern das Ziel bestimmter Menschen! — und seine metaphysische Verhimmelung als absolute Wahrheit oder als messianisches Reich Gottes drückt bloß die beruhigende Gewißheit aus, daß die sozialistische Ordnung erst am Ende der Zeit steht und keine historische Realität diesem hohen Maßstab genügen wird.*" [20])

Bezeichnenderweise wurden beide Betrachtungen als Notizen aus dem endgültigen Werk ausgeschieden.

Als anderes Beispiel kann Walter Benjamin gelten, der zwar nie ein festes Mitglied des Instituts für Sozialforschung war, aber häufig im Institutsblatt schrieb und von den Mitgliedern des Instituts stark umworben wurde. Benjamin, Sohn eines wohlhabenden jüdischen Kunst- und Antiquitätenhändlerehepaares, fand während des I. Weltkrieges über einen Freund Ernst Blochs, Gerd Scholem, zum Zionismus, zu dem Benjamin sich in Verbindung mit dem Marxismus bekannte. Benjamin sagt selbst von sich:

„*Ich habe nie anders forschen und denken können, als in einem, wenn ich so sagen darf, theologischen Sinn — nämlich in Gemäßheit der talmudschen Lehre von den 49 Sinnstufen jeder Thorastelle*". [21])

So schreibt Jay über Benjamin, die messianische Neigung im jüdischen Denken, die in säkularisierter Form vom Marxismus übernommen wurde,

lasse sich in allen Schriften Benjamins von Anfang bis Ende nachweisen. [22]) Geschichtsphilosophische Thesen Benjamins schauen demnach folgendermaßen aus:

„Eine Puppe in türkischer Tracht, eine Wasserpfeife im Mund, saß vor dem (Schach-)Brett, das auf einem geräumigen Tisch aufruhte . . . In Wahrheit saß ein buckliger Zwerg darin, der ein Meister im Schachspiel war und die Hand der Puppe an Schnüren lenkte. Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen: Gewinnen soll immer die Puppe, die man ‚historischer Materialismus' nennt. Sie kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen." [23])

Wer hier immer noch nicht begriffen hat, was diese Aussagen sowohl Benjamins als auch Horkheimers zu bedeuten haben, der sei an die Worte Walther Rathenaus erinnert:

„. . . Wissen sie, wozu wir (Juden) in die Welt gekommen sind? Um jedes Menschenantlitz vor den Sinai [24]) *zu rufen. Sie wollen nicht hin? Wenn ich sie nicht rufe, wird Marx sie rufen, . . ."* [25])

Wie bereits erwähnt, ist von seiten der frühen Frankfurter Schule immer wieder heftig die religiöse Motivation zu ihren marxistisch-revolutionären Anstrengungen bestritten worden. Die zitierten Quellen belegen jedoch eindeutig — wenn auch nur vereinzelt auftauchend —, daß die 1. Generation den Bezug zu ihrem jüdischen Glauben nicht verloren hat.

Zu dem Verhältnis zwischen Benjamin und den Begründern der Kritischen Theorie wird oft angeführt, sie seien von Benjamins religiösem Standpunkt wenig angetan gewesen. Vielmehr habe man versucht, mäßigend auf ihn einzuwirken. Zu diesem Zweck habe man auch versucht, Benjamin zum Eintritt in das Institut zu bewegen.

Ganz anders dagegen liest sich ein Brief Adornos an Benjamin, den er schrieb, um zu einem Passagenentwurf Benjamins Stellung zu nehmen. Gleichzeitig belegt er noch einmal die These, daß der jüdische Glaube bei den Institutsmitgliedern keinesfalls ohne Einfluß war, sondern sehrwohl eine nicht unwesentliche Rolle bei der Arbeit spielte. Adorno schreibt:

„Wenn ich dieser Arbeit eines an Hoffnung mit auf den Weg geben darf, so wäre es dies, daß einmal diese Arbeit ohne Rücksicht alles an theologischem Gehalt und an Wirklichkeit in den extremsten Thesen realisiere, was in ihr angelegt war . . ." [27])

Im einzelnen versucht Adorno darzulegen, daß Benjamin die Theologie

zum Schaden der eigenen Sache geopfert habe und fordert nicht weniger als *„eine Restriktion der Theologie oder lieber eine Radikalisierung der Dialektik bis in den theologischen Glutkern hinein“.* [28])

Der Neomarxismus in Deutschland fand also seinen Ursprung und seine Ausformung Ende der 20er und Anfang der 30er Jahre zuerst in Frankfurt, später dann in den USA durch das Institut für Sozialforschung. Dessen Begründer stammen fast ausschließlich aus jüdischen Familien. Ihre Religion spielt zumindest eine Rolle, sofern es um die Beweggründe geht, die sie im linksrevolutionären Umfeld tätig werden ließen.

Die marxistische Revolution hat für die Begründer der Kritischen Theorie einen religiösen Sinn, wie sich anhand der zitierten Aussagen belegen läßt. Doch wo liegt die Ursache für dieses Streben nach einer Veränderung, einer totalen Auflösung der bestehenden Strukturen in unserem Gemeinwesen, unserer Gemeinschaft (von einer bestehenden Volksgemeinschaft kann man wohl kaum ausgehen!)? Hierüber gibt eine Rede Horkheimers näheren Aufschluß. Am 30. April 1943 sprach er vor einer jüdischen Gemeinde in Los Angeles. Horkheimer berichtet darin über ein Forschungsprojekt seines mittlerweile in New York ansässigen *„Institute of Social Research“*, das sich mit der Frage nach den Ursachen des Antisemitismus beschäftigte. Zwei Passagen seien hier angeführt:

„Der Judenhaß ist Haß auf die Demokratie, das höchste Ziel der Zivilisation selbst. Daraus folgt nicht, daß die Feindseligkeit gegenüber den Juden keine spezifischen Merkmale hätte. Vielmehr gibt es so viele einzelne Charakterzüge, daß es völlig unmöglich wäre, sie hier alle aufzuzählen. Kürzlich wurde darauf hingewiesen, daß der hervorstechenste davon der dem Haß auf das Judentum inhärente Haß auf das Christentum ist. Es war kein geringerer Erforscher der menschlichen Seele als Sigmund Freud, der lehrte, ‚daß alle diese Völker, die sich heute im Judenhaß hervortun, erst in späthistorischen Zeiten Christen geworden sind, oft durch blutigen Zwang dazu getrieben. Man könnte sagen, sie sind alle schlecht getauft, unter einer dünnen Tünche von Christentum sind sie geblieben, was ihre Ahnen waren, die einem barbarischen Polytheismus huldigten. Sie haben ihren Groll gegen die neue, ihnen aufgedrängte Religion nicht überwunden, aber sie haben ihn auf die Quelle verschoben, von der das Christentum zu ihnen kam.‘

Im Christentum, und mehr noch im Judentum, sehen sie Repräsentanten der Werte, die sie im Grunde ihres Herzens verabscheuen, während sie sich mit den Lippen dazu bekennen . . . [29])

Es gibt noch viele andere Typen, und in der Realität wird der Antise-

mitismus meistens in Form von Verbindungen und Zwischenstufen der von mir erwähnten Typen auftreten. Sie alle haben eins gemeinsam: den geheimen Haß auf die Zivilisation, gegen alles, was in den 10 Geboten verkörpert ist.« [30])

Diesen Ausführungen braucht nichts weiter hinzugefügt werden; sie sprechen für sich! Horkheimer hat sehr genau die Gesetzmäßigkeiten in der Menschen- und Volksseele erkannt, die zum Tragen kommen, wenn ein Volk von einer Fremdreligion beherrscht wird, die seinem Rassecharakter und seelischem Erbgut zuwiderläuft. Näheres hierzu findet sich in den Werken *„Die Volksseele und ihre Machtgestalter"* sowie *„Des Menschen Seele"* von Mathilde Ludendorff.

Bei den obigen Ausführungen Horkheimers muß man sich ins Gedächtnis rufen: Wenn hier von Zivilisation die Rede ist, so mag sich das segensreich anhören, gemeint ist aber die Zivilisation der 10 Gebote vom Sinai [31]). Und das Ziel dieser Zivilisation, jene Demokratie, die Horkheimer meint, beinhaltet z.B. jene *„Freiheit"*, die am Berg Sinai geboren wurde! (Die Unterwerfung unter JHWH, seine Priester und sein auserwähltes Volk. v.Be.)

Worin besteht nun aber der Zusammenhang zwischen der Erkenntnis Horkheimers über die seelischen Gesetzmäßigkeiten fremdreligiös beherrschter Völker und einer messianischen Bedeutung des Marxismus, an die er glaubt? Trotz aller Gefahren, die vom Christentum für den Selbst- und Gotterhaltungswillen der Volksseele ausgehen, bleibt doch immer einem kleinen Teil die Möglichkeit, sich den Fremdglauben *„umzudichten"* und ihn so in scheinbaren Einklang mit dem seelischen Erbgut zu setzen. Gleichwohl stellt dies, wie Mathilde Ludendorff bemerkt, einen Trugschluß dar. Gerade bei einer Weltreligion wie dem Christentum werden die geistlichen Führer immer versucht sein, planmäßig auch die letzten Brücken der Umdichtung zum Erbgut zu zerstören. [32])

„Eine Weltreligion muß ihrem Ziel nach also all jene das arteigene Gotterleben mühsam rettenden Wege der Umdichtung, die die einzelne Seele beschreitet, immer wieder verrammen." [33])

Trotzdem hat es — und wird es — auch in unserem Volk immer wieder Menschen gegeben, die von diesen Anstrengungen nicht erreicht werden konnten. Gerade in der Zeit nach dem I. Weltkrieg, die Mathilde Ludendorff als Zeit des Rasseerwachens in unserem Volk bezeichnet hat — wenngleich sie hierunter nicht die Rasseüberheblichkeit und den Rassenwahn der Nationalsozialisten verstand und sie dieses auch aufs schärfste

ablehnte —, ist die Zahl derer, die durch Umdichtung des Christenglaubens von ihrem seelischen Erbgut weniger weit entfernt waren, größer gewesen als in anderen Zeiten.

Um der Gefahr, daß die Völker wieder verstärkt Bindungen zu ihrem seelischen Erbgut eingehen, zu begegnen, dürfte Horkheimer einen anderen Weg in Betracht gezogen haben, als über die Weltreligion Christentum. Über den Marxismus führt Mathilde Ludendorff aus:

„In der klaren Erkenntnis, daß wirtschaftliche Belange bei völkisch Entwurzelten . . . den wesentlichsten Lebensinhalt ausmachen, schuf der Jude Mardochai (Marx) seine dürftige Weltreligion, den Marxismus. . . .

Wie in allen . . . Weltreligionen, so bildet auch hier die Stoa wieder den dürftigen Inhalt der aus der Volksgemeinschaft entwurzelnden Lehre. Sie ist überhaupt das einzige armselige Gedankengut der Menschheitsprediger, das immer wieder in neuem Gewande in dem gleichen Wortschwall den Völkern aufgedrängt wird. Der Marxismus eint die Arbeiter aller Länder, entwurzelt sie aus ihrem Volk und verhetzt sie gegen die anderen Stände ihres eigenen Volkes, ist also Weltreligion.“ [34])

Ein so über den Dialektischen Materialismus (also: Kommunismus) geschaffener Kollektiv-Weltstaat bedarf des Umwegs über das atomisierende Christentum nicht mehr. Ein „*Umdichten*“ das Glaubens bleibt dem Einzelnen als Fluchtmöglichkeit noch viel weniger, denn Kollektivierung bietet auch immer gleichzeitig die Möglichkeit der totalen Kontrolle! Private Nischen, in die sich der Einzelne zurückziehen kann, werden ihm nicht offengelassen, da es im Kollektiv nichts privates geben darf. So werden die Völker noch mehr entwurzelt und von ihrem unterbewußten seelischen Erbgut abgeschnitten, als es der christliche Fremdglaube je konnte.

Es wird klar: Die Lösung des „*jüdischen Problems*“, von dem wir zu Eingang sprachen, liegt für Horkheimer in einer noch wirkungsvolleren Entfremdung der Völker von ihrem Rasseerbgut. Nur wenn es gelingen kann, die Völker mit Hilfe der Weltreligion „*Marxismus*“ noch endgültiger von ihrem seelischen Erbgut abzuschneiden, als es das Christentum bis jetzt konnte, gelingt auch eine „*Zivilisierung*“ des deutschen Volkes in seinem Sinne und das „*jüdische Problem*“ ist gelöst!

Die Tragik für unser Volk, die im Streben des Neomarxismus liegt, wird deutlich, wenn man noch einmal Mathilde Ludendorff über die Weltreligionen zu Wort kommen läßt:

„Nur die Weltreligionen, die Weltherrschaftsziele haben, wie z.B. Chri-

stentum, Freimaurerei und Marxismus, feuern Tatkraft und Abwehr an, aber nicht etwa im Sinne der Volkserhaltung, sondern im Sinne der Verwirklichung dieser Ziele. So stellen sie sich also erst recht, und zwar tatkräftig, dem Wirken der Volksseele entgegen, so oft sie anderes will, als diese Ziele dartun. Da gerade dieses Band der Seele des einzelnen Menschen zur Volksseele, die Wahlkraft für die Tat, durch Weltreligion zerrissen ist, wird es begreiflich, weshalb die geschichtlichen Schicksale der Völker die Todesgefahr durch Weltreligionen am sinnfälligsten beweisen." [35])

Am 11. April 1968 wurde eine deutsche akademische Jugend, voll von Tatkraft und Begeisterung, einmal mehr für die Belange der Überstaatlichen mißbraucht und in ihrem Glauben an eine gute Sache verraten!

Man blutete eine deutsche akademische Jugend geistig aus, indoktrinierte sie mit dem armseligen Inhalt der neomarxistischen Weltreligion und schickte sie verblendet auf die westdeutschen Straßen.

Von dieser geistigen Schächtung hat sich die deutsche Jugend bis heute noch nicht erholt! Das Ziel ist das gleiche geblieben, nur die Mittel sind feiner geworden!

Nach der gescheiterten Revolution von 1968 kam es zur bekannten Aufspaltung der Linken. Ein Großteil begab sich auf den bekannten „*Marsch durch die Institutionen*", nachdem man feststellen mußte, daß die offene Revolution zu keinem Erfolg führte. Unter der schützenden Hand der Sozialdemokraten hielt die Erziehung im Sinne der Kritischen Theorie Einzug in die Schule und deren Lehrpläne, wurden wichtige Stellen im Beamtenapparat besetzt, sogar bis hinauf in die Regierungsstellen, wie die Handschrift des schon zitierten „*Familienberichts*" der Bundesregierung von 1975 deutlich zeigt.

Ein anderer, eher kleinerer Teil wanderte ab in die Illegalität. Sogenannte Autonome, linksrevolutionäre Zellen und schließlich eindeutiger Terrorismus waren ihre Antwort auf das Scheitern der APO-Bewegung. Daß diese Strömung noch immer nicht abgerissen ist, zeigt deutlich der noch immer nicht beendete Kampf der RAF, wo mittlerweile die Ermittlungen gegen die 3. Generation laufen.

Ein Teil der Linken und Autonomen hat sich heute über die Partei der „*Grünen*" im politischen Bild der Bundesrepublik etabliert, wie Studien des Verfassungsschutzes über die Vergangenheit heutiger grüner Mandatsträger eindeutig belegen. [36]) Noch erschreckender sollte allerdings die Tatsache sein, daß eine Partei, die offensichtlich ein gestörtes Verhältnis

zur Gewalt hat, ein Wählerpotential von ca. 10% unserer Bevölkerung hinter sich bringt.

Nicht nur offen ausgesprochene Angriffe auf unsere Rechtsordnung und unser Grundgesetz zeichnet diese Ex-68er aus, auch die Unfähigkeit, sich mit Andersdenkenden sachlich auseinanderzusetzen. Woher diese *„Tugenden“* stammen, haben wir bereits erörtert. Erschrecken sollte uns weniger das Warum dieser Äußerungen, als vielmehr deren weitreichend stillschweigende Duldung in unserem Gemeinwesen.

Die Frankfurter Schule lebt — heute wie vor 50 Jahren. Die Kritische Theorie mag an den Hochschulen nicht mehr so gefragt sein wie vor 20 Jahren, aber ihr wirres Gedankengut ist heute ein fester Bestandteil in unserer Gesellschaft geworden — vor allem in der jüngeren Generation. Wenn die Ziele der alten Garde sich auch nicht voll erfüllt haben, so ist unser Volk doch um eine volkszerstörende Weltreligion reicher.

Als Neomarxismus fand sie Eingang in die Köpfe, getarnt als sozialkritische Theorie, die es ermöglichte, somit ein bereits überlebtes Dogma von neuem zu einer Weltreligion mit Gefahr für alle Völker der Erde werden zu lassen.

Literaturverzeichnis

Benjamin, Walter: *„Briefe“*, Band II, Hg. u. eingel. v. Theodor W. Adorno u. Gershom Scholem, Frankfurt am Main 1966

Benjamin, Walter: *„Illuminationen“*, Ausgewählte Schriften, Frankfurt am Main 1961

Brenner Hildegard: *„Die Lesbarkeit der Bilder“* in *„Alternative“* Nr. 59/60, April/Juni 1968

Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften in achtzehn Bänden, Hg. von Alfred Schmidt u. Gunzelin Schmidt Noeor, Frankfurt am Main 1985 ff

Jay, Martin: *„Dialektische Phantasie“*, Frankfurt am Mai 1981

H. v. B.: *„Politische Farbenlehre — Linksextremistische Einflüsse in der Partei der Grünen“* in *„Deutsche Monatshefte“*, Nor. 5/87, Berg/Starnberger See 1987

Künast, Rudolf; Ney, Johannes P.: *„Denkschrift zur Lage der deutschen Familie“*, Tübingen 1985

Ludendorff, Mathilde: *„Die Volksseele und ihre Machtgestalter“*, Pähl 1955

Fußnotenverzeichnis

[19]) Jay, S. 53

[20]) Horkheimer, Gesamtausgabe, Bd. 11, S. 265

[21]) Benjamin, Briefe, Bd. II, S. 524

[22]) wie [19]), S. 239

[23]) Benjamin, Illuminationen, S. 268

[24]) *„Was bedeutet ‚Berg Sinai‘? Das ist der Berg, auf den der Haß gegen die Völker der Welt herabgestiegen ist.“* Thalmud/Schabbat 89a/89b

[25]) Rathenau, Briefe, 2. Bd. — Nachtrag, S. 86

[27]) zitiert nach Brenner, S. 61

[28]) wie [27]), S. 56

[29]) wie [20]), S. 175

[30]) wie [20]), S. 180

[31]) vgl. Fn 26a

[32]) Ludendorff, M., Volksseele, S. 477 f.

[33]) wie [32]), S. 478

[34]) wie [32]), S. 471

[35]) wie [32]), S. 487

[36]) Deutsche Monatshefte, Nr. 5/87, S. 17 ff.

B 20513 D



DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 19 9.10.1991 31. Jahr

Inhaltsübersicht

Die Frankfurter Schule

Nachtrag/Von Ludolf Regensburger

Als die Arbeit über den Neomarxismus der „*Frankfurter Schule*" entstand und im Frühjahr 1989 erstmals zu einem Vortrag diente, ahnte kaum jemand etwas vom bevorstehenden Zusammenbruch der stalinistischen Systeme in Osteuropa. Angesichts des weltweiten Rückzugs, auf dem sich der Kommunismus als Herrschaftsform heute befindet, stellt sich zwangsläufig die Frage, ob eine Betrachtung über den Neomarxismus vor dem Hintergrund dieser historischen Entwicklung noch zeitgemäß, ja überhaupt notwendig ist.

Etliche Beobachter feierten die Überwindung der stalinistischen Ordnung als Sieg der Überlegenheit des Westens, und nicht wenige stimmten im Zuge der Revolution in Osteuropa den Abgesang auf die marxistische Ideologie an. Für sie war der Untergang der „*real existierenden*" sozialistischen Systeme gleichbedeutend mit der Überwindung des marxistischen Weltbildes. Die Orientierungslosigkeit vieler Linksintellektueller in Westdeutschland und ihre hysterische wie primitive Ablehnung der deutschen Vereinigung mußten den Eindruck vermitteln, daß auch die neomarxistischen Theoretiker vom Aufstand der Massen hinweggefegt worden waren.

So triumphierte noch im Mai 1990 die Zeitschrift „*Nation und Europa*": „*Sie irrten sich, die Identitätsdeformierer. Die Nationalrevolutionen in Europa sind an der intellektuellen Klasse und ihrem Gral, der Frankfurter Schule, vorbeigegangen. Überrollt, widerlegt, zerschmettert . . . Philosophen der Frankfurter Schule mögen nicht immer stalinistisch, ‚pro-sowjetisch' gewesen sein, doch was den Marxismus betrifft, den sie vertraten und noch vertreten, er bleibt für immer verknüpft mit dem infernalischen Experiment des ‚Sowjetkommunismus'. Dies trifft auch gerade auf das Experiment des DDR-Sozialismus zu, der seinen Vernichtungsinhalt niemals verhüllt oder schamhaft geleugnet hat. Die Toten bringen es an den Tag.*" [1])

Der Niedergang der Parteidiktaturen unter dem roten Banner des Marxismus, 150 Jahre nachdem im „*Kommunistischen Manifest*" von 1848 die Diktatur des Proletariats gefordert wurde, ist sicher ein weltgeschichtliches Ereignis. Ob jedoch mit dessen Scheitern an der Wirklichkeit auch

---

[1]) Schwerin, Siegfried, Der Bankrott der Frankfurter Schule in: Nation und Europa, 5/90, S. 20 ff.

den marxistischen Theoretikern der Boden entzogen ist, steht damit noch längst nicht fest.

Vor allem der Aufklärungskampf des Hauses Ludendorff hat immer wieder darauf hingewiesen, daß sich Religionen, Ideologien und Doktrinen von einer Erkenntnis durch ihre mangelnde Übereinstimmung mit der Tatsächlichkeit unterscheiden. Während eine Erkenntnis anhand der herrschenden Naturgesetze ihre Einsichten gewinnt bzw. nach Übereinstimmung mit diesen strebt, schaffen sich Wahnlehren ihre eigenen Vorstellungen von der Welt und der Beschaffenheit der menschlichen Seele. Ideologien erforschen nicht die Wirklichkeit, sondern greifen nur jene Beobachtungen heraus, die ihnen als Beweis oder Scheinbeweis für die Richtigkeit des von ihnen errichteten geschlossenen Gedankengebäudes dienen können.

Über den Charakter des Marxismus als Weltreligion wurde bereits gesprochen. Und so kann es eigentlich nicht weiter verwundern, daß es trotz des durch die Erhebungen in Osteuropa offenkundig gewordenen Mangels der marxistischen Ideologie an Übereinstimmung mit der Wirklichkeit weiterhin Versuche gibt, diese Wahnlehre als gültige Wahrheit aufrechtzuerhalten. Zu allen Zeiten haben die Jünger einer Glaubensmacht auch nach der Widerlegung ihrer Irrlehren versucht, den Gehalt der erkannten Unwahrheiten durch neue Scheinbeweise oder noch unbedingteres Festhalten an ihren Wahnvorstellungen zu retten. Das Christentum mit seinen Wundergeschichten bietet hierfür ein deutliches Beispiel.

Ein ähnliches Verhalten läßt sich heute bei den Marxisten beobachten. Über den eindeutigen Anschauungsunterricht der Gegenwart hinweg, wird weiter versucht, die übernationale Lehre zu retten. Dabei haben die Vorgänge in Osteuropa gezeigt und zeigen noch, daß nicht gesellschaftliche und internationale Klasseninteressen die Triebfedern der Geschichte sind, sondern eben doch die Völker als natürliche Ordnungen Kernpunkt aller Bestrebungen sind. Der Wille zu Freiheit und Selbstbestimmung, nicht für das internationale Proletariat, sondern für die ethnisch bestimmbare Gruppe *„Volk“*, oder wie wir sagen würden: die Regung des Selbsterhaltungswillens der Volksseele ist eine der entscheidenden Kräfte, die gegenwärtig Geschichte gestalten.

Die Linke spürt ihre Krise angesichts dieser Ereignisse sehr wohl. In der Einleitung zu einem Sammelband über *„Linke Politik in Deutschland“* heißt es:

„Nirgendwo wird so viel theoretisch gestritten und ideologisch debattiert wie auf der Linken, und nirgendwo kontrastieren die theoretischen Höhenflüge derart mit den alltäglichen Abstürzen in der Praxis.“ [2])

Der Versuch, selbst unter diesen denkbar schlechten Vorzeichen den Sozialismus vor der drohenden Götterdämmerung zu retten, nimmt stellenweise schon religiöse Züge an und erinnert an antike Vorstellungswelten von einem *„goldenen Zeitalter“* oder an die Hoffnungen auf das eines fernen Tages kommende *„Reich Gottes“* auf Erden.

Mit Wehmut und nostalgischer Verklärung blickt man auf den Zusammenbruch, ja versucht sogar, in die Auflösung der DDR den Mythos eines gesellschaftlichen Korrektivs hineinzuweben, das das westliche System vor schlimmerem bewahrt habe. Bisher habe der Systemkonflikt *„von außen“* auf den Kapitalismus eingewirkt, habe dazu beigetragen, ihn sozial abzufedern und bürgerlich-demokratisch zu gestalten.

„Heute hingegen hat für die Rechtskonservativen die Stunde der Rache geschlagen: Rache für 1968 und 1989 (wenn nicht Rache für 1945 oder gar 1917). In den Staub mit linken Gedanken, mit dem, was sich an Lebensgefühl, politischer Kultur, infrastrukturellem Geflecht, an alternativen Ansätzen der zivilen, sozial gerechteren Gesellschaft herausgebildet hat ... Ausgelöscht werden soll die Erinnerung an gute Seiten im gesellschaftlichen Leben, an Chancen und Hoffnungen, die es in der DDR auch gegeben hat.“ [3])

Kein geringerer als Oskar Negt, ehemaliger Assistent von Habermas, seit 1970 mit einer Soziologieprofessur an der TU Hannover betraut und heute führender Vertreter der Kritischen Theorie, weigert sich, in den jüngsten Ereignissen die Widerlegung des Marxismus anzuerkennen. Niedergang und Verfall des Sozialismus sei nicht Ergebnis eines Sieges über diesen, sondern Folge der unlösbaren inneren Probleme der stalinistischen Perversion der sozialistischen Idee, an denen diese zugrunde gegangen sei.

„Ich halte es für möglich, daß wir erst am Anfang eines Zeitalters des demokratischen Sozialismus stehen. Aber die Linke in allen ihren Varianten der praktischen Kritik an der Herrschaft des Menschen über den Menschen und in ihren utopischen Entwürfen für das, wie eine den aufrechten Gang fördernde Gesellschaftsordnung auszusehen hat, ist mit ganz neuen geschichtlichen Herausforderungen konfrontiert, die es so bisher noch nicht gegeben hat.

---

[2]) Lochner, Axel (Hrsg.), Linke Politik in Deutschland, Hamburg 1990, S. 9.
[3]) Reymann, Christiane, Der November 1989 — der '68 der DDR, in wie [2]), S. 162 f.

Denn die sozialistische Utopie, als deren Eckpfeiler seit gut 150 Jahren soziale Demokratie, unentfremdetes System gesellschaftlicher Arbeit und die Menschenrechte gelten, hat ganz andere geschichtliche Quellen als die, welche Rußland zu Beginn des Jahrhunderts den Realitätsvorteil der ersten gelungenen Revolution verschaffte. Daß dieser Realitätsvorteil zum Anlaß genommen wurde, die Marxsche Theorie in sowjetischer Fassung nachträglich dem europäischen Sozialismus als Vorbild aufzuprägen, gehört zu den großen (theoretisch wie praktisch gleichermaßen folgenreichen) Tragödien des 20. Jahrhunderts . . .

Wenn aus dem zusammengebrochenen Stalinismus die sozialistische Utopie sich wieder lebendig zu regen vermag, ohne daß fortwährend begründet werden muß, warum der real existierende Sozialismus ein normales Herrschaftssystem, aber kein Sozialismus sei, so ist diese überfällige Befreiung von einem tödlichen Legitimationsdruck freilich nur durch ein völlig verändertes Verhältnis der Sozialisten zu ihrer eigenen Geschichte glaubwürdig zu machen." [4])

Die mangelnde Einsichtsfähigkeit in die Wirklichkeit ist bei solchen Äußerungen erschreckend und zeigt, wie entfernt von den Tatsächlichkeiten sich sozialistische Utopisten in einem geschlossenen ideologischen System befinden, das keinen Platz bietet für eine Welt, nicht wie man sie sich vorstellt, sondern die so ist, wie sie ist.

Doch noch an einer anderen Stelle droht der intellektuellen Linken im Zuge der Wiedervereinigung der Boden unter den Füßen wegzubrechen. Es war bereits die Rede von der engen Verbindung zwischen den revolutionären Linken der Frankfurter Schule und ihrer jüdischen Religiösität, die sich im messianischen Charakter ihres Marxismus niederschlug.

Dieses Gefüge scheint, wenn man den Worten des jüdischen Schriftstellers Yoram Kaniuk Glauben schenken darf, durch die deutsche Einheit und das Verhalten der Friedensbewegung im Golf-Krieg gestört. „*Die Zeit*" vom 21.06.91 druckt einen Artikel Kaniuks ab, in dem dieser über seine Eindrücke von einer Fernsehdiskussion zwischen ihm und Günter Grass schildert. In diesem Gespräch ging es um das Verhalten der deutschen Friedensbewegung gegenüber Israel. Kaniuk und Grass, seit 25 Jahren eng befreundet, entzweiten sich an der fehlenden Anteilnahme an der Bedrohung Israels durch irakische Giftgasraketen.

„Ich habe nicht gegen die deutsche Industrie und nicht gegen die Regierung

---

[4]) Negt, Oskar, Am Anfang eines neuen sozialistischen Zeitalters?, in: Linke Politik in Deutschland, aaO., S. 184 f.

protestiert. Das, habe ich zu ihnen gesagt, hättet ihr selbst tun müssen. Ich habe das Verhalten der sogenannten Linken, der deutschen Friedensbewegung und der Intellektuellen kritisiert. Außer zweien . . . hat keiner der herausragenden Intellektuellen wirklich reagiert." [5])

Grass erklärte, warum er dem Bitten der deutschen Juden um Beteiligung an einer Demonstration gegen die Gasfabriken nicht nachgekommen sei, mit dem zur Verhinderung des Krieges wichtigeren Protest gegen die Amerikaner. Kaniuk erregte die Distanziertheit:

„*Grass schoß aus schweren Kanonen und benutzte politische Begriffe, als sei das, was angesichts des deutschen Gases passiert war, einfach nur ein politisches Ereignis.*" [5])

Kaniuks Begründung für das Zerwürfnis und dieses symbolisch für ein Unverständnis gegenüber dem Schweigen der Linken und der deutschen Friedensbewegung vor der Bedrohung Israels durch irakische Giftgasraketen gleicht jener These Horkheimers aus dem Jahre 1943, die bereits behandelt wurde.

„*Irgend jemand sagte, solange die Mauer zwischen den beiden Deutschlands existierte, war die Strafe da, war die Erinnerung da, der Krieg und die Reue und die Bezahlung dafür. Jetzt kehrte Preußen über Berlin wieder zurück. Die Mauer war gefallen. Es gab keinen Krieg, es gab keine Nazis, und Kanzler Kohl kann immer wieder sagen, daß das, was damals passiert ist, ‚im Namen des deutschen Volkes geschehen sei', also nicht durch Deutsche.*

Aus Grass' Worten brach der alte Teufel hervor, der auf dem Wipfel der geheiligten Eiche hockt und den Juden bis heute nicht verziehen hat, und zwar nicht nur deren eigene Existenz, sondern etwas weitaus Tieferes und Mysteriöseres, das Christentum, das sie den Göttern Wotans aufgezwungen haben. Georg Steiner nannte ihn ‚den Alten im Kindergarten', den Juden, der dem antiken Deutschland das moralische Lineal und moralische Maßstäbe überbracht hat, die der männlichen Reinheit bei den Festen um die heiligen Eichen widerstrebten.

Die Juden brachten Christen- und Judentum, weichliche Religionen, aber die deutschen Männer wollten eine Religion des gerechten Zorns und stille Frauen am Feuer, blond, heilig und tapfere Kinder gebärend, Frauen, die ihren Mund halten und wissen, wie man Feuer anzündet. Und plötzlich erschienen diese Jüdchen mit Schläfenlocken oder mit Kreuz und brachten Moral und so etwas völlig Unnatürliches mit." [5])

---

[5]) Kaniuk, Yoram, Dreieinhalb Stunden und fünfzig Jahre mit Günter Grass in Berlin, in: Die Zeit v. 21.06.91, S. 53 ff.

Die Wiedervereinigung als Erwecker eines neuen Antisemitismus, der nicht einmal Halt macht vor der Seele des *„eleganten, schlauen, talentierten Grass, des Friedensaktivisten, des wagemutigen Kämpfers gegen den deutschen Nationalismus, des Mannes, der vor kurzem in Oslo eine so wichtige Rede gehalten hatte und die Wiedervereinigung in Zusammenhang mit Auschwitz gebracht hatte"*. Sollte hier angesichts des Scheiterns der sozialistischen Idee an der Realität die heilige Allianz zwischen Messianismus und Marxismus beendet sein? Jedenfalls bestätigt sich hieran die bereits gezogene Schlußfolgerung, die im Marxismus nicht vorrangig eine Lehre zur Befreiung der internationalen Arbeiterklasse sah, sondern sie in erster Linie als Werkzeug zur Lösung des *„jüdischen Problems"* vermutete.

Unabhängig davon ist es aber auf jeden Fall verfrüht, den Neomarxismus in all seinen Schattierungen für tot zu erklären. Zeugen wie Oskar Negt sprechen eine deutliche Sprache.

Wahnlehren haben in der Geschichte eine erstaunliche Zähigkeit bewiesen, mit der sie sich behaupten. Das Erkennen und Entlarven einer Irrlehre bedeutet noch lange nicht deren Überwindung. Es bleibt nur zu hoffen, daß die Erinnerung an die grausame Wirklichkeit des Marxismus in den Völkern als Mahnung wach erhalten bleibt, seine Irrtümer den Menschen klar vor Augen gehalten werden und schließlich die Zahl jener wächst, die durch ein klares Erkennen der Seelengesetze im Menschen- und Volksleben vor den Seelenmißbrauchern aller Weltreligionen geschützt sind.

Jede Fassung des Glaubens in Worte, und sei dies noch so wenig *„dogmatisch"* star, ist nicht mehr absolute Erkenntnis. So tritt, selbst wenn eine tatsächlich absolute Schau einer Religion zugrundeliegen sollte, durch jede Fassung dieses Erlebens in Worte eine rassebedingte Gestaltung in Erscheinung . . .

Das über den Rassen stehende Absolute ist unaussprechliches Geheimnis der Seele und kann überhaupt nicht übermittelt werden . . .

Der Einfluß anderer Rassen und anderer Kulturen auf die Einzelseele und ganze Völker (ist bei ihrer gesunden Verfassung) engbegrenzt. Er kann nichts weiter sein als eine Anregung der Fähigkeiten des Bewußtseins und ein Mittel der Erkenntnis der Gesamtaufgabe des Menschengeschlechtes und des tiefen Sinnes der Unterschiedlichkeit.

Mathilde Ludendorff (*„Selbstschöpfung"*, S. 128)

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 9 9.5.1996 36. Jahr

Das philosophische Werk Mathilde Ludendorffs und ihre Lebenserinnerungen

Zum 30. Todestag / von Hans Kopp

Während das philosophische Schaffen Mathilde Ludendorffs bis ins höchste Lebensalter reicht (1962 erscheint das Werk *„Von der Herrlichkeit des Schöpfungszieles"*), umfassen ihre Lebenserinnerungen nur die Jugend und die Ereignisse bis zum 60. Lebensjahr und schließen mit dem Tode Erich Ludendorffs 1937; im ganzen 6 Bände. Aber auch die Lebenserinnerungen faßt Mathilde Ludendorff als ein *„Werk"* auf, wie sie im letzten Satz des 6. Bandes sagt (S. 293), bevor sie diesen mit freien Versen *„An der Totenbahre im Heim"* beschließt.

Man ist etwas gehemmt, diese 6 Bände als *„Lebenserinnerungen"* zu bezeichnen, denn auch sie stehen unter dem Zeichen eines führenden Gedankens: *„Statt Heiligenschein und Hexenzeichen mein Leben."* Sie sind *„Selbstzeugnisse"* erlebter Jahre, die über gar vieles Auskunft geben.

Will man diese Selbstzeugnisse in die üblichen möglichen Formen solcher Darstellungen einordnen, muß man sie wohl oder übel von vielen typischen Werken dieser Art abgrenzen.

Es handelt sich etwa keineswegs um *„Tagebücher"*, bzw. um aus Tagebüchern zusammengestellte Erinnerungen. Die 6 Bände sind in der kurzen Zeit von 1932–1937 verfaßt und z.T. auch viel später erschienen (der letzte erst nach ihrem Tode 1967/68).

Mathilde Ludendorff ist eine Gegnerin des Tagebuchschreibens. So sagt sie z.B. in der Einleitung zum 2. Band:

„Nichts Törichteres gibt es also, als zu meinen, ein Tagebuch über die Ereignisse gäbe uns, wenn es wahrhaftig ist, ein besseres Bild unseres Lebens. Nein, das Tagebuch wertet entsprechend der jeweilig erreichten Reife und wird Dinge und Ereignisse wichtig nehmen, die die Unvollkommenheit der Jugend zu der Zeit, da sie die Ereignisse erfuhr, wichtig nahm. Entsprechend der zur Zeit

herrschenden Unreife wird alles erfaßt und gedeutet, denn Gleiches wird nur von Gleichem verstanden." (S. 5)

Und im 3. Band führt sie ein Beispiel an, wie sie einem ihrer jungen Patienten – es ist der Sohn der Lily Braun – rät:

„Ich sah Sie in der Halle wieder im Tagebuch schreiben. Lassen Sie doch die Seele Ihr einziges Tagebuch sein, sie wertet weise, sie behält nur das Wesentliche über Jahre hin.' Ach, wie befreit, wie froh, wie lange drückte er mir da die Hand, der gute Junge, der einzige Sohn der Toten! – Dann aber fügte ich noch hinzu: ‚Nun wollen wir aber auch gleich den Anfang machen. Lassen Sie alle Bücher und Tagebücher ruhen, laufen Sie ... gleich heute mittag in dem herrlichen Sonnenschein tüchtig Schi am Kreuzeckhang.'" (S. 40)

Das war also 1918.

Bei dieser Ablehnung des Tagebuchschreibens meint Mathilde Ludendorff offensichtlich das tägliche Aufzeichnen, die sog. Innenschau, was an die Gewissenserforschung der Gläubigen der Religionen erinnert. Ignatius von Loyola etwa hat die tägliche Gewissenserforschung zur Pflicht gemacht, und auch in der Zeit des Pietismus ist das Führen von Tagebüchern zum Zweck genauester Selbstbeobachtung des Fortschreitens in der Gnade streng durchgeführt worden. Zweifellos kommt Mathilde Ludendorffs Ablehnung des Tagebuchs auch aus Erfahrungen in dieser Richtung. Keineswegs aber sind Tagebücher zu verdammen, die Ereignisse, Berichte, Termine u.ä. festhalten. Es würde uns viel fehlen, wenn wir z.B. Dürers Tagebücher seiner Reise in die Niederlande nicht hätten.

Mathilde Ludendorff stellt zwar in ihrem Lebensbericht ihre seelische Entwicklung und die Stufen ihrer Erkenntnisgewinnung dar, dies aber keineswegs aus irgendeiner Erlösungsabsicht der eigenen Person oder ihrer Leser. Vielmehr sind diese Bände eine Art Selbstgespräch, wie sie im Nachhinein sich beobachtet auf dem Weg zu ihren Erkenntnissen. Allerdings sagt sie der Darstellung dieses Weges auch eine philosophische Wirkung zu, die dem nachdenklichen Leser hilfreich sein kann in seinem eigenen Weg, wo er ähnliche Sprünge nach langen Pausen an sich selbst entdecken kann.

So ist etwa in der Einleitung zum ersten Buch (1932) – und das gilt für die gesamten 6 Bücher – zu lesen:

„... daß gerade bei der Niederschrift meiner Lebenserinnerungen gar manches Erleben auftaucht, das für mein Schaffen später Bedeutung hatte und daher besonders sorgsam von der Seele geborgen wurde ...

So ist denn dies Buch nicht etwa eine außerhalb meiner religionsphilosophi-

schen Werke stehende Schrift, geschweige denn eine ‚Gegenschrift', nein, es soll dem Leser helfen, den geheimen Gesetzen des Werdens an Hand der Tatsachen eines Menschenlebens nachzutasten, die ihm schon durch die philosophische Erkenntnis meiner anderen Werke als erwiesen vor Augen stehen, die aber nun wohl in ihm etwas von der Lebendigkeit gewinnen können, die sie in meiner Seele besitzen . . .

. . . lasse (ich) längst Vergangenes wieder lebendig werden, den Ermahner an meiner Seite, daß mir durch die Liebe zu jenen fernen Tagen nicht ein Wort aus dem Heiligtum meiner Seele in die Feder kommen möge."

Dies in den letzten Zeilen angedeutete Verschweigen mancher „*heiliger*" Inhalte der Seele in diesen Lebenserinnerungen wird noch mit der möglichen „*Gehässigkeit und Verkommenheit*" ferner und fernster Leser begründet. (S. 22) Wir wissen aber aus den späteren philosophischen Werken, daß Mathilde Ludendorff in Beziehung auf jenseitige Erkenntnisse überhaupt ein „*Verhüllen*" fordert.

Ja, sie sagt sogar, daß der eigenen Seele manche letzte Erkenntnis sowieso verhüllt bleibt. So schließt das letzte Werk „*Von der Herrlichkeit des Schöpfungszieles*" mit Abschnitten: „*Das Werden der Vollkommenheit in Hüllen vor der Umwelt verborgen*" – „*Das Werden der Vollkommenheit der eigenen Seele verhüllt*" – „*Die Vollendung des Schöpfungszieles vollendet die Hüllen*".

Doch bis zu dieser Erkenntnis durchwandert die Verfasserin der Lebenserinnerungen den durchaus darstellbaren Weg ihres geistigen Werdens.

Es ist fürs erste vorwiegend Ablehnung des ihr Zugemuteten, die Erkenntnisse bringt, wie es uns ja auch ergeht, daß wir am Falschen in unserer Umgebung und dem daraus entstehenden Ärger die Suche nach dem Richtigen beginnen.

Da ist der frühe Ärger, daß jemand ihre Mutter vor den Augen ihrer Kinder tadelt, und zwar für etwas durchaus richtig Empfundenes (I/S. 54); da ist die Empörung über Schulstrafen in der Form von Auswendiglernen von Psalmen (S. 50); da ist der offen zu Tage getragene Überlegenheitsdünkel der Protestanten über die Katholiken (S. 73); besonders unerträglich wird die Konfirmation empfunden (S. 77); an den Eltern erlebt sie, daß der geliebte Vater doch von seinem Christentum nicht los kommt trotz aller „*freier*" Gedanken (S. 91); bildhaft deutlich wird das Erlebnis der Abneigung gegenüber der vorgelebten Religion beim Besuch protestantischer Pfarrerhäuser (S. 130). Schon früh drängt sich die Frauenfrage auf: „*Nur ein Mädchen!*" heißt es bei einer Geburt (S. 176). An sich selbst

erlebt sie die unheilvollen Frühsuggestionen. *„Ich war erwacht zum Ahnen der Minne, und die arme dressierte Christin dachte, dies sei Sünde, furchtbare Sünde. Ich betete bis tief in die Nacht, zu Jahweh, zu Jesu, alles umsonst!"* (S. 186)

Und gar an des Vaters Schicksal, dem wegen des Vorworts seiner Arbeit über Servet der Prozeß gemacht wurde, erlebt sie das, was man Inquisition nennt (S. 205).

So erklingt uns schon aus dem 1. Band der Lebenserinnerungen, wie gerade in der Frühjugend die Erkenntnisse späterer Jahre grundgelegt werden. In diesem Alter hat man noch Zugang zu allem Möglichen und wird auch ungefragt überall *„vereinnahmt"*. Später, schon bei der Berufsausbildung, kommt man sozial und bildungsmäßig in ein *„Fach"*, in eine *„Schicht"*, wo nur mehr ein beschränkter Rundblick möglich bleibt.

II.

Es kann nun im Rahmen eines Vortrages (oder Aufsatzes) nicht der ganze geistig-seelische Weg der Philosophie nachgezeichnet werden, sondern wir müssen uns auf besonders deutlich erkennbare Punkte der Erkenntnisgewinnung beschränken.

Da ist einmal das Erleben durch eine Vorlesung des Professors Weismann (1834–1914), wo von der Unsterblichkeit des Keimplasmas die Rede war:

„Ich weiß noch, daß ich an einem Platze neben dem Fenster in der zweitletzten Reihe saß, und daß in einer Reihe vor mir ein katholischer Geistlicher eifrig mitschrieb. Unauslöschlich ist mir jede Einzelheit in die Seele gegraben. Ich erschrak fast über die Wucht eines nie vorher erlebten Wachseins. Hier liegt der Weg zu den letzten Rätseln, die die Menschen seit je vergeblich umsannen, so wußte ich in diesem Augenblick mit ungeheuerer Klarheit. Ich war so tief bewegt, daß ich sorgte, die Umwelt würde das merken, war froh, daß das Kolleg bald nach diesen Worten abschloß und konnte mich an diesem Tage zu keinem weiteren Hören entschließen. Auf einsamen Wegen schritt ich hinauf zu einer Lieblingshöhe, die von Herdern aus rasch zu erreichen war. O, diese köstliche Klarheit, dieses Überwachsein, möchte es doch nie mehr schwinden, so sehnte ich. Aber weiter als zu der Gewißheit, daß sich hier der Weg zu den heiligen Rätseln des Lebens öffnete, drang ich nicht, denn durch ‚Nachdenken' läßt sich diese leuchtende Klarheit nichts abringen! Als ich heimschritt, dünk-

ten mich ewige Zeiten von allen Vortagen des Lebens zu trennen. Es währte lange, bis ich wieder in meiner Zeit stand." (II/S. 71)

Weniger ist es die inhaltliche Erkenntnis, die uns hier bewegt, als die Art und Stärke des Erlebens: Eine Bewegtheit des Durchblicks ins Allumfassende tritt ein, ohne daß allerdings schon ein Umsetzen in eigene Darstellung erfolgt.

„*Ohne daß ich dies damals ahnte, hatte meine Seele diesem Ereignis sinnvolle Antwort gegeben. In starker Wachheit hatte sie den Eindruck aufgenommen, verwahrte ihn als köstliches Gut für späteres Schaffen sorglich im Erinnern, ohne daß ich mir damals je ein solches Schaffen vorgenommen hätte; ganz im Gegenteil, niemals hätte ich mich zu jener Zeit hierzu für fähig gehalten.*" (S. 71)

Rückblickend umkreist Mathilde Ludendorff die Eigenart ihrer philosophischen Ersterkenntnis:

„*Es war mir auch, als habe ich ein anderes Leben begonnen seit jenem Kolleg, dessen Inhalt so tiefes Ahnen in mir geweckt hatte, und doch hätte ich niemandem sagen können, worin denn diese Veränderung bestünde. Sie verließ mich nie mehr ganz. Am besten ist sie wohl damit angedeutet, daß es mir war, als stünde ich außer der Zeit und würde nur durch Pflicht oder Gemütsbewegung zeitweise in sie herabgezogen. Das merkte ich auch, als ich an dem Wohnorte der Frühjugend, in Wiesbaden, wieder wie einst Natur und Musik genoß. Ja, ich merkte es auch an der Art, wie sich die Seele zu meinem Freunde erschloß.*" (S. 72)

Es ist also das „*Jenseitserleben*" gewissermaßen in Reinkultur schöpferische Selbsttat, nicht etwa befördert durch vorgegebene Bilder oder Übungen vergangener Zeiten. Und wiederum soll es verhüllt bleiben! Besonders deutlich wird das bei der Hochzeitsrede ihres Vaters:

„*Einen tiefen Widerhall weckten diese Worte und sie werden verschlossen bleiben in meiner Seele; mit so vielem, vielem, was das Köstlichste im Leben ist, kann und soll es nicht zum Ausdruck kommen. Diese Blätter werden um so schweigsamer da, wo das Erinnern in das verschlossene Heiligtum der Seele greift, das bei jedem Menschen unenthüllbar ist.*" (S. 135)

Schritt um Schritt hat in dieser Frau Erkenntnis Gestalt angenommen, deren ausgewähltes Wortgeflecht nur in seltenen Augenblicken nach außen dringen darf.

So schließt der 2. Band ihrer Lebenserinnerungen mit dem Geschehen um den Gebirgstod ihres Gatten im Rofan und mit der Andeutung des schweigenden schöpferischen Vorgangs der kommenden Werke:

„Wie ich dann über des Todes heiligen Sinn noch Worte sprach, da kam jene seltsame Klarheit stärker denn je zuvor über mich, jene Überwachheit, wie sie in der Zukunft das große Schaffen der Werke meines Gotterkennens mir dann wieder und wieder schenkte. - Ich erlebte, daß ich zu Gott in dieser Stunde näher hingefunden als je zuvor in meinem ganzen Leben! - . . .

Noch aber ahnte ich auch nicht des Schaffens Gewalten, die hier auf dem Rofan an der Totenbahre Gustav Adolfs in mir erwachten." (S. 296)

III.

Beim Lesen dieser frühen Jahre der Lebenserinnerungen kommt uns fast die Einsicht, daß wir hier auf das philosophische Werk auf lebendige Weise hingeführt werden, denn die Erkenntnisse, die ansatzweise in den verschiedenen Lebenslagen gewonnen wurden, sind zugleich Stufen für sie und auch für den Leser zum Erfassen philosophischer Einsichten.

Es kommt noch manches hinzu, ohne daß wir gewaltsam suchen müssen. Da ist vor allem das Naturerleben, das in einer Stärke und Fülle nun die in schwieriger Lebenslage befindliche junge Frau zu immer tieferen Einsichten bringt. Das Garmischer Tal, damals noch nicht so überflutet vom Fremdenverkehr wie heute, zudem zum Ende des Ersten Weltkrieges geradezu idyllisch leer, wird der Vermittler dieses fortschreitenden Erkennens und Aufdeckens jenseitigen Erlebens. Es würde aber ein Fehlschluß sein, dem Tal und besonders dem Kramerhang in dieser Hinsicht besondere Kräfte zuzuschreiben: Naturerleben kann selbst auf der einfachsten Wiese Mittler höchster Erkenntnisse sein. Und das Naturerleben erscheint nun bei Mathilde Ludendorff in nicht üblicher Art und Weise.

Bei ihren großen Bergtouren mit ihrem Mann, eine Fotografie bei II/S. 156 bringt sie uns näher, da erscheint sie uns noch als die übliche Bergsteigerin, die von der Herrlichkeit des Felsgebirges begeistert ist.

Ihre Gänge jedoch jetzt im Garmischer Tal und besonders am Hang des Kramers - der das Tal im Norden abschließt -, sind jedoch mehr ein Vorbeigehen an der Natur. In ihr laufen Gedanken und seelische Entdeckungen, wo die Natur gleichsam nur für die Grundmelodie sorgt.

Nicht ein *„Zurück zur Natur!"* des J. J. Rousseau, der damit ein politisch-soziales Programm aufstellt, das dann die unerwünschten Folgen hatte, wird hier gerufen, auch nicht Rousseaus Natur als Ausruheort von seinen Gönnerinnen wird hier gesucht. – Frühere Zeiten vor Rousseau hatten so-

wieso keinen Blick für die Natur, ihnen war seelisches Erleben Nachfolge von Bibelinhalten und Heiligengestalten.

Selbst wenn wir Goethes Naturerleben betrachten, so ist das Genuß am ungestörten eigenen Innenleben und auch Hilfe bei Schwierigkeiten der eigenen Lebensbewältigung. Sein Gedicht *„Zueignung"*, das der 35jährige sogar später als Zueignung für sein Gesamtwerk gesetzt haben möchte, führt ihn auch einen Berg hinauf.

Zueignung

„Der Morgen kam; es scheuchten seine Tritte
Den leisen Schlaf, der mich gelind umfing,
Daß ich, erwacht, aus meiner stillen Hütte
Den Berg hinauf mit frischer Seele ging;
Ich freute mich bei einem jeden Schritte
Der neuen Blume, die voll Tropfen hing;
Der junge Tag erhob sich mit Entzücken,
Und alles war erquickt, mich zu erquicken."

Mehr als diese Lösung in der Natur, bringen ihm aber die wohlgeformten Verse nicht, obwohl das, in Hinblick dessen, was Menschen alles an der Natur verfehlen, nicht wenig ist. So endet denn dieses vielstrophige Gedicht mit einer programmatischen Aufforderung:

„So kommt denn, Freunde, wenn auf euren Wegen
Des Lebens Bürde schwer und schwerer drückt,
Wenn eure Bahn ein frischerneuter Segen
Mit Blumen ziert, mit goldnen Früchten schmückt,
Wir gehn vereint dem nächsten Tag entgegen!
So leben wir, so wandeln wir beglückt.
Und dann auch soll, wenn Enkel um uns trauern,
Zu ihrer Lust noch unsre Liebe dauern."

Für Mathilde v. Kemnitz kommt jedoch nach manchem Berggang und seinen Jenseitserschütterungen die Wirklichkeit jener Tage: ein schnödes Kriegsende, eine Räterepublik, ihre Niederringung, bei der die Ärztin tatkräftig mitwirkt und dabei die Machenschaften der nun entdeckten Verursacher von Deutschlands Niedergang benennt. Damit tritt ein Neues in ihre Leben: der weltanschaulich-politische Kampf:

„Nun war mir so manches Erleben der Revolutionszeit klar in seinen Grün-

den, grausam, grausam klar! - Das Erleben des Göttlichen, die Freiheit der Völker, alles, alles auf das tödlichste bedroht und die Völker ahnungslos dahinlebend - im seelischen Sterben; so sah ich da die Welt.

Zugleich aber wurde mir in tiefster Bewegung bewußt, daß dieses klare Erkennen verpflichtet, unheimlich verpflichtet." (III/S. 97)

Naturerleben u n d Völkerschicksal, sie sind jedoch nur Vorgaben für ein noch Höheres:

„Es waren nur wenige Tage vergangen, da ging ich von der Sprechstunde aus an den Kramerhang auf jenem Wege, den ich schon so manches Mal im Mondschein aufgesucht hatte, bis hin zu einem einsamen Waldplätzchen, das zwischen Tannen die erhabene Zugspitzgruppe freigab, und ließ des Erlebens Allgewalt, das ich in den Felsen jüngst gehabt hatte, wieder über mich kommen. – Dann aber schwand das fernste Gedenken an Völkerschicksale und Kampf wider das Schlechte. Der Völker Glück und Leid, die Gefahren, die ihnen drohten, und erst recht alles, was mein Leben mir gebracht hatte, ward mir seltsam unwesentlich. Es schwand mir, als wäre das alles nie gewesen. Doch meine überwache Seele erlebte mit unbeschreiblicher, erhabener Schönheit und Kraft den Sinn des Lebens aller bewußten Seelen. – Schlicht und klar stand er in meiner Seele, und ich enträtselte mir selbst all das, worüber ich manchesmal gegrübelt hatte. Ich sprach zu mir selbst all die Worte, die ich später in der Dichtung der Ahne in dem Sange ‚Das heilige Rätsel' in den Mund legte.

Als ich nun heimkehrte, hatte ich das, was ich im ‚Triumph des Unsterblichkeitwillens' in Worte gestaltet habe, klar erschaut und schrieb es von da ab in den nächsten vier Wochen in unbeschreiblicher innerer Erfülltheit und Weltabgewandtheit nieder." (III/S. 98)

Doch wiederum schließt auch dieser entscheidende Bericht mit dem Wort über die *„Hüllen"*:

„Jedes Kulturwerk trägt seine Hüllen um sich, die nur der durchdringt, der sie auch getrost durchdringen mag!" (S. 102)

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, nun weiter in den Lebenserinnerungen die Beziehungen zum philosophischen Werk aufzuspüren. Schon die Bilder auf den Vorderseiten der Bände 3 bis 6 verraten uns den weiteren Weg der Philosophin, Mutter, Ärztin, Ehefrau, Kämpferin.

Auf Band 3 *„Erkenntnis - Erlösung"* blicken uns die Gipfel des Garmischer Tales an, wie sie vom Kramerhang gesehen werden; Band 4 *„Herrliches Schaffen und des Freiheitskampfes ernster Beginn"* zeigt uns den ruhigen Spiegel des Starnberger Sees mit der fernen Zugspitze. Die Bände 5 und 6

„Freiheitskampf wider eine Welt von Feinden an der Seite des Feldherrn Ludendorff" bringen das eindrucksvolle Bild, wie Erich und Mathilde Ludendorff gemeinsam Manuskripte beurteilen, wobei Mathilde Ludendorff lebhaft hinweisend am Schreibtisch steht, während der Feldherr offensichtlich das bestätigende Urteil sagt. Beide zeigen mit dem Finger aufs Papier. Man ist zwar unwillkürlich an das berühmte Bild der Obersten Heeresleitung aus dem Ersten Weltkrieg erinnert, wo Hindenburg mit weitausholender Geste auf einer Generalstabskarte seinen Finger hat, um offenbar dem schauenden Kaiser etwas zu erklären, während Ludendorff seitlich dabeisteht, aber jedermann wußte doch, daß die entscheidenden Truppenbewegungen Ludendorff veranlaßte und Hindenburg kaum Sachkenntnis besaß. Im Haus in Tutzing ist dagegen schöpferischer Geist in beiden Gestalten.

Mit diesem Bild möge dieser Versuch, zur Philosophie über die Lebenserinnerungen zu führen, beschlossen sein. Er ist zugleich für uns selbst die Entdeckung, wie uns das Leben Schritt für Schritt in merkwürdigen Abständen das Jenseitige gewinnen lassen kann.

B 20513 D

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 4 23.2.1994 34. Jahr

Inhaltsübersicht

Ein „weißer Rabe“ – einst ...

Wer das Wirken von Erich und Mathilde Ludendorff kennt und sich über die Bedeutung ihres Ringens klar ist, den wundert nicht, daß sie sich *„eine Welt“* zu Feinden gemacht haben. Entsprechend auch die Gegenwehr der Betroffenen. Wer jedoch diese Gegenwehr ins Auge faßt und erwartet, hier habe es sich um eine sachliche Widerlegung mit Argumenten und dergleichen gehandelt, wird arg enttäuscht. Er stellt vielmehr fest, daß die Gegner nur zu oft zu Unwahrheiten und Verleumdungen gegriffen haben und daß seit den Tagen des Ersten Weltkriegs bis zum heutigen Tag sich daran nichts geändert hat. So z.B. Wolfgang Venohr in seinem Buch über Ludendorff: *„Im Grunde beruhte alles auf den abstrusen Erkenntnissen, die Ludendorffs zweite Frau bereits in ihrem Buch ‚Triumph des Unsterblichkeitwillens‘ artikuliert hatte.“* (Venohr kann das Buch gar nicht gelesen haben.)

Nur sehr selten fand sich einmal ein anständiger Gegner. Ein solcher war der gelehrte Benediktinerpater Bernard Seiller in Augsburg. Er schrieb kurz nach dem Erscheinen des *„Triumph des Unsterblichkeitwillens“* im *„Literarischen Handweiser 1922“*, Nr. 3 unter dem treffenden Titel:

Verschiedene Welten

Von Bernhard Seiller O.S.B, Augsburg

Wenn man unmittelbar auf Kiesls tiefgründiges Buch *„Katholische Weltanschauung und modernes Denken“* ein vom modernen Geist erfülltes Buch liest wie den *„Triumph des Unsterblichkeitwillens“* von Mathilde v. Kemnitz, so hat man das Gefühl, auf einmal in eine ganz andere Welt versetzt zu sein. So abgrundtief gehen hier die Weltanschauungen und Lebensauffassungen auseinander. Mit innerer Freude liest der Katholik Kiesls oben erwähntes Buch. Der sieghafte Triumph der katholischen Weltanschauung, wie er sich durch Jahrhunderte hinzieht, wie er immer die Oberhand behält über die scheinbar geistreichsten Systeme einer Philosophie, die nicht auf dem einzig und allein haltbaren Grund einer ewigen schöpferischen Weisheit ruht, wie er alle Realitäten des Lebens meistert und immer

schen Weisheit ruht, wie er alle Realitäten des Lebens meistert und immer wieder siegreich durchbricht, wo man Niederlagen vermuten könnte, macht den Eindruck des unerschütterlichen Felsens im brandenden Meer wechselnder Weltanschauungen. Ganz anders sind die Eindrücke, die wir gewinnen von dem monistischen Buch, das den Triumph des Unsterblichkeitswillens verherrlicht. Wie Gerhart Hauptmann in seiner *„Versunkenen Glocke"* baut die Verfasserin den Sonnentempel einer neuen Religion [1]), die von unserem christlichen Denken und Fühlen nicht nur abweicht, sondern oft in den schärfsten Gegensatz dazu tritt. Die alten Tafeln werden zerbrochen und ein neuer Sittenkodex wird aufgestellt, der die christliche Sittenlehre vielfach als Proletariermoral erscheinen läßt. Es ist Nietzsches Geist; der aus dem Buche spricht. Nachdem die Verfasserin in einem enthusiastischen Hymnus ihre neue Religion verkündet hat, *„wie es die Seele erlebte"*, stellt sie uns in einem zweiten Teil dar, *„wie es die Vernunft sah"*. Streng aufbauend auf den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen führt sie ihr religiös-philosophisches Gebäude auf (namentlich auf Darwins Entwicklungslehre), und läßt es schließlich gekrönt werden durch die geheimnisvolle Genialität, worunter sie den ausgewirkten Zug der Menschenseele nach dem Guten, Schönen und Wahren versteht. Hier kommt der im Menschen zum Bewußtsein erwachende Allgott zu seiner Vollendung. Die Einzelformen fallen wieder in sich zusammen, nachdem sie v o r dem Tod ihre Unsterblichkeit erlebt. Das höchste Ziel des Lebens ist, in das Reich der Genialität zu gelangen, d.h. den *„Gott"* in sich zur Vollendung zu bringen, und zwar mit Aufbietung aller Opfer, sogar des Lebens. Hoher sittlicher Ernst kann der Verfasserin nicht abgesprochen werden; man hat sogar bei der Lektüre manchmal den stillen Wunsch, daß man es auch im christlichen Lager so ernst nehme mit seiner Überzeugung und den daraus sich ergebenden Folgerungen. *„Sünde"* und *„Schuld"* ist nur das, was den Menschen hindert, zu seiner Vollendung zu gelangen. So wirkt die sexuelle Gemeinschaft auf den niedern Stufen der Entwicklung, als bloß im Triebleben wurzelnd, hemmend auf die Vervollkommnung des Menschen, in höhern Stufen der Entwicklung aber wird sie zur Begeisterung, die den Menschen in seinem Emporstieg zu den sittlichen Höhen fördert. Die doppelte Moral der *„Erkennenden"* und der geistig Blinden kommt uns hier lebhaft zum Bewußtsein. Wo der Liebesgott nicht mehr begeistert, wird jede geschlechtliche Gemeinschaft unmoralisch. Wir begreifen die häufigen Ehescheidungen, wenn ein großer Teil unseres Volkes von dieser Mentalität beherrscht ist. Lohn- und Nützlichkeitserwägungen

sind in dieser Moral vollends ausgeschlossen, ebenso die banalen volkstümlichen Begriffe von *„Glück"* und *„Wohlsein"*. Auch hier versteigt sich die Verfasserin zu einer ethischen Auffassung, von der sie souverän herunterschaut auf die katholische Proletariermoral, wo *„egoistische Rücksichten"* oft eine so wichtige Rolle spielen. Wahr ist, daß wir Katholiken uns zu sehr auf den Besitz verlassen und vielfach nicht wissen, daß auch die ewigen Wahrheiten von seiten des Menschen immer wieder errungen werden müssen, denn sie bedeuten einen steten Kampf und Widerspruch gegen die niedere menschliche Triebwelt. Die Erlösung des Menschen kann nach der Verfasserin natürlich nur erfolgen durch das Erkennen. Der stolze, auf sich allein gestellte Mensch will nichts wissen von Gnade und Erbarmen eines über ihm stehenden Gottes; ist er ja selber die Erscheinung des Abgotts. So ist diese hochmütige, selbstherrliche Moral der schroffste Gegensatz zur christlichen Sittenlehre, die von andern Voraussetzungen ausgeht und infolgedessen zu einer andern Lebenswertung gelangen muß ...

Es ist interessant und notwendig, diese geistige Verfassung eines Großteils unserer Zeit- und Volksgenossen kennenzulernen, und es war gewiß ein fruchtbarer Gedanke, eine katholische Zeitschrift auszubauen, die uns eine kritische Überschau gibt über die ganze geistige Atmosphäre, in der wir leben. Wer ins Ganze wirken will, muß über die engern Grenzen seiner eigenen Lebensauffassung hinausblicken. Er muß die Mentalität seiner Umgebung kennen. Wir gehen im Leben wohl aneinander vorüber, haben Bekannte und Freunde und ahnen oft nicht, welche abgrundtiefe Kluft in weltanschaulicher Beziehung uns von ihnen trennt, oft den Freund vom Freund, den Sohn vom Vater, den Schüler vom Lehrer. Das Buch ermöglicht dem einzelnen, eine Welt für sich zu leben, und der Geist nährt sich heutzutage viel mehr vom geschriebenen als vom mündlichen Wort. Darum ist die Förderung des Schrifttums eine der wichtigsten Aufgaben katholischer Missionsarbeit. Wenn man bedenkt, welche Opfer unsere Gegner bringen, um für ihre Weltanschauung Propaganda zu machen, so haben wir Katholiken allen Grund, eine ernste Gewissenerforschung anzustellen. Mit welch ungeheuren Mitteln und Opfern wurde der Darwinismus in der Welt verbreitet! Zu Hunderttausenden sind die Bücher von Haeckel und Bölsche in die Welt gewandert. Und mit welchem Schwung der Begeisterung wurde die neue Lehre verkündet! Das vorliegende Buch von Kemnitz gibt uns einen Begriff, wie selbstbewußt und siegesstolz Millionen der *„neuen Religion"* anhängen und welcher Begeisterung manche Apostel fähig sind.

Gott sei Dank hat in den letzten Jahrzehnten auch der katholische Geist sich gerührt und eine verheißungsvolle Blüte katholischen Schriftums eingeleitet, die jetzt selbst den Gegnern Achtung abzwingt. Tausende haben die Unfruchtbarkeit des krassen Naturalismus für das höhere Geistesleben am eigenen Leibe erfahren und suchen wieder nach ergiebigeren Quellen, die je und je den menschlichen Geist befruchtet und ihn im tiefsten befriedigt haben. Noch immer hält der *„christliche Mythus“* die Welt zusammen und Ungezählte zehren unbewußt von ihm, die sich frei dünken. Er glüht noch immer nach als Abendröte am Himmel ihrer Weltanschauung und wird in vielen Fällen wieder zur verheißungsvollen Morgenröte. Wie nie, so ist jetzt die Zeit der Saat. Die Schranken der Völker sind gefallen, Staatsformen gingen in Trümmer, eine Revolution des Denkens vollzieht sich, und alles ruft nach neuen, festern Grundlagen. Jetzt muß sich die ganze Kraft katholischen Geistes entfalten, alles muß lebendig gemacht werden, was im katholischen Leben zur toten Formel erstarrt ist: die alten ewigen Wahrheiten müssen wieder gelebt und in Wort und Bild lebensvoll zur Darstellung gebracht werden, die alten christlichen Sittenlehren sollten in ihrem ganzen Ernste erfaßt, und ihre Tragfähigkeit für die heutigen Gestaltungen des Menschenlebens muß erwiesen werden. Das Schrifttum wird an dieser Erneuerung katholischen Geistes einen ganz besonderen Anteil haben. Leider haben wir nur zu spät die ungeheure Wirkung des schriftlichen Wortes erkannt; die zweite Blütezeit unserer Literatur würde des katholischen Einschlags nicht so gänzlich ermangelt haben, wie es tatsächlich der Fall ist.

Wir Katholiken haben eine gute Position. Alles ruft heutzutage nach tiefer- und weitergreifenden Organisationen. Alle Versuche, eine Völkerversöhnung herzustellen, erwiesen sich bis jetzt als ohnmächtig; es fehlen die sittlichen Kräfte, die allein eine fruchtbare menschliche Vereinigung ermöglichen. Was Wunder, wenn jetzt eine Menschheitsorganisation in die Augen fällt, die seit nahezu zwei Jahrtausenden dieses schwierige Rätsel gelöst, die heute nach dem schrecklichen Völkerwirrwarr noch fester gefügt dasteht als je? Nur göttliche Kräfte können ein solches Welthaus bauen, wo alle Nationen friedlich unterkommen und segensvoll zusammenwirken. Seien wir entsprechend dem Geiste unserer Kirche auch weltweite Katholiken und lassen wir uns durch die Grenzpfähle, die irdische Macht gesteckt, nicht abschließen von dem großen Ganzen, in dem allein der volle Inhalt der christlichen Offenbarung sich verwirklichen kann. Die Interessen der Seele müssen uns höher stehen als die des Leibes. Nationale Unterschiede lassen sich leichter ausgleichen als die abgrundtief trennen-

den Welten des Geistes. Wie Wasser und Feuer fliehen sich in den grundlegenden Fragen des Lebens Naturalismus und Katholizismus.

Wir brauchen als Katholiken auch den Geisteskampf mit den Waffen der Wissenschaft nicht zu scheuen. Mögen sie nur ihre rein wissenschaftlich orientierten religiösen Systeme aufbauen und den alten religiösen Begriffen *„Gott"*, *„Unsterblichkeit"* und *„Metaphysik"* einen derart *„vergeistigten"* Inhalt beilegen, daß sie vollends leer werden; mögen sie, wie einstens die Erdensöhne gegen die himmlischen Mächte anstürmend, versuchen, diese zu bloßen mythologischen Wesen zu degradieren; mögen sie ihre ethischen Forderungen noch so hoch stellen, die schließlich doch wieder auf die Befriedigung des Trieblebens hinauslaufen – den Wirklichkeiten und Tiefen des Lebens werden sie nie gerecht werden. Das menschliche Leben ist viel geheimnisvoller und komplizierter, als der menschliche Verstand es sich malt, und es läßt das menschliche Denken und Konstruieren stets Faktoren außer acht, welche die subtilste Rechnung schließlich immer wieder umwerfen.

So entrollt sich auch in dem oben erwähnten Buch von M. Kemnitz ein Bild neuen, hoffnungsstolzen Lebens; allein dem tiefern Blick bleiben die großen Lücken nicht verborgen, die trotz *„strenger Wissenschaftlichkeit"* immer wieder zum Vorschein kommen [2]). Geistreiche, blendende Gedanken erweisen sich als Phrasen, wenn man sie länger betrachtet und ihre Echtheit mit einer Probe auf das Leben prüft; stolze Verheißungen zerrinnen wie Schaum bei der Erwägung, daß der arme Sterbliche sich seit Jahrtausenden in dem Grunde seiner Natur nur wenig geändert – wir kehren von jedem modernen Buch, von allen ephemeren Erscheinungen, wenn sie auch noch so ehrlich und aufrichtig gemeint sind, wieder gerne zurück zu dem Buch der Bücher, das in so einfach schlichten Worten die abgrundtiefen Probleme des Lebens löst und in dem *„unwissenschaftlichen Mythus"* uns mehr sagt, als alle Wissenschaft je wird bieten können.

Hier stellte ein Christ seine Welt der neuen religionsphilosophischen Erkenntnissen ruhig gegenüber. Das ehrte ihn, und nur das verdient den Namen einer geistigen Auseinandersetzung. Doch zu dieser scheint man nun bei den *„alten Mächten"* unfähig und deshalb nicht willens zu sein.

[1]) In der Erstauflage 1922 schrieb die Philosophin noch von einer *„auf prinzipiell neuer Basis aufgebauten Religion der Zukunft"*. Später sagte sie dann, daß ihre Erkenntnis *„nicht nur eine neue Form oder neue Stufe der Vergeistigung, sondern eine grundsätzliche andere, die Gotterkenntnis der Zukunft"* ist. (Siehe S. 98 der Aufl. v. 1983).

[2]) Diese Lücken schlossen die späteren Werke der Gotterkenntnis. G.D.

B 4157 DX

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 22 23. 11. 1979 19. Jahr

Inhalts-Übersicht

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 22 23. 11. 1979 19. Jahr

Kant und Mathilde Ludendorff

Von Hans Kopp

Von den deutschen Denkern der Vergangenheit haben nur Kant und Nietzsche Weltgeltung. Bei Nietzsche muß man sich über diese Tatsache wundern, doch spricht seine vielfach geistreichelnde Art einen ähnlichen Geschmack in aller Welt an. Hegel gilt zwar viel in den marxistischen Ländern, aber dieser Ruhm entspringt nicht unmittelbar seinem Werk, sondern dessen Ausdeutung und Benützung durch Marx.

Mathilde Ludendorff hat verschiedentlich darauf hingewiesen, daß bei allen Vorbehalten ihr die Philosophen Platon, Kant und Schopenhauer die wertvollsten Anreger ihres philosophischen Denkens waren. (S. z. B. „Wegweiser zum Werk", Quell 17/30; „Mein Leben", Bd. 3, S. 55 ff.)

Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten zu diesen Philosophen aufzusuchen, erscheint reizvoll; allerdings kann nur der Vergleich mit Kant ergiebig sein, denn Platon wie Schopenhauer fallen wegen ihrer letztlich okkulten, bzw. buddhistischen Bindungen nicht so ins Gewicht.

Ähnlichkeiten der Arbeitsweise

Kant wie Mathilde Ludendorff gingen von der Naturwissenschaft aus.

Mathilde Ludendorff studierte Medizin und beschäftigte sich später mit Frauenfragen; erst im fünften Lebensjahrzehnt verfaßte sie philosophische Arbeiten. Kant schrieb in jungen Jahren über Naturgeschichte und Theorie des Himmels, über Erdbeben, Theorie der Winde, physische Geographie, über den Begriff der negativen Größen, über die verschiedenen Rassen der Menschen, und erst 1781 erschien seine „Kritik der reinen Vernunft", der allerdings eine mehr als zehnjährige Gedankenarbeit zugrunde liegt; d. h. Kant hat auch erst im fünften Lebensjahrzehnt die Wendung

zur Philosophie im eigentlichen Sinn vollzogen. So schrieb er am 7. Aug. 1783 an Christian Garve:

„Auch gestehe ich frei, daß ich auf eine geschwinde günstige Aufnahme meiner Schrift gleich zu anfangs nicht gerechnet habe; denn zu diesem Zwecke war der Vortrag der Materien, die ich mehr als 12 Jahre hintereinander sorgfältig durchgedacht hatte, nicht der allgemeinen Faßlichkeit gnugsam angemessen ausgearbeitet worden, als wozu noch wohl einige Jahre erforderlich gewesen wären, da ich hingegen ihn in etwa 4 bis 5 Monaten zustande brachte, aus Furcht, ein so weitläuftiges Geschäft würde mir, bei längerer Zögerung, endlich selbst zur Last werden und meine zunehmende Jahre (da ich jetzt schon im 60sten bin) möchten es mir, der ich jetzt noch das ganze System im Kopfe habe, zuletzt vielleicht unmöglich machen."

Bei Mathilde Ludendorff ging die Gedankenarbeit zu den Niederschriften ihrer Werke nicht – wie bei Kant – neben beamteter wissenschaftlicher Arbeit einher, sondern neben den Beanspruchungen als Hausfrau, Mutter, Ärztin und als Kämpferin im politisch-weltanschaulichen Ringen jener Jahre nach dem ersten Weltkrieg. Immer wieder erwähnt sie in Briefen an ihre Mutter diese Vielfalt der Tätigkeit und das plötzliche, schnelle Niederschreiben der grundlegenden Werke. So z. B. am 24. 2. 1923:

„Seit zwei Tagen schreibe ich nun wieder an meinem Psychologiewerk, an dem ich vor anderthalb Jahren am Ammersee schon eine Woche gearbeitet hatte ... Die ganzen Gebiete sind so subtil, daß man aus der Intuition nur zu leicht herausgerissen wird und dann auf einmal der Sache wie fremd gegenübersteht. Ich hoffe bis zum Umgraben im Garten so weit zu sein, daß ich das Wesentliche der Erkenntnisse, wenn auch recht bunt gewürfelt, niedergeschrieben habe. Dann lasse ich es ein paar Monate ruhen, ehe ich es ausführe ... Zu denken, daß man einmal in Muße schreiben könnte, ohne Peitsche anderer drängender Pflichten hinter sich, das ist zuviel des Glücks ..."

Auch ihr erstes Werk, „Triumph des Unsterblichkeitwillens", entstand als Prosaentwurf in einem Monat des Winters 1919/20, wobei man weniger auf die annähernd 200 Druckseiten blicken muß als auf die Fülle schöpferischer Gedanken. (Bd. 4, S. 73 u. Bd. 3, S. 129)

Die sprachliche Darstellung ging bei Mathilde Ludendorff dann allerdings andere Wege als bei Kant, bzw. Kant verwirklichte die geäußerte Absicht, sein Werk allgemeinverständlicher umzuschreiben, nicht, während Mathilde Ludendorff die Endfassung aller ihrer Werke ganz frei machte von aller akademischen Voraussetzung:

„Ehe die Knaben heimkehrten, krönte ich diese Sommermonate noch mit einer Woche Aufenthalt in Breitbrunn, wo ich wieder bei meiner Schwester in Stille und Abgeschiedenheit zu schaffen begann. Diesmal nahm ich das Werk ‚Des Menschen Seele' in Angriff ... Das Werk machte schöne Fortschritte, wenn es auch in diesen ersten Entwürfen viel zu fachpsychologisch gehalten war, um allgemeinverständlich zu bleiben. Ganze Teile habe ich später wieder vernichtet, nicht etwa weil sie von mir als unzureichend erkannt worden wären, sondern einfach, weil sie zwar der Fachwissenschaft Freude gemacht, ja, ihr vielleicht zum erstenmal zum Bewußtsein gebracht hätten, daß ich Psychologe und Philosoph bin, aber jedem anderen das Lesen zu schwierig geworden wäre."

Nahe verwandt dagegen sind Kant und Mathilde Ludendorff darin, daß sie beide versuchen, die Grundgedanken ihres Werkes in Abschnitten und Zwischensätzen immer wieder auszusprechen. Dadurch werden die Werke umfangreicher als die mancher anderer Philosophen; der Leser bekommt aber die gleichen Gedanken von allen Seiten beleuchtet. Es sind weit ausholende Gespräche, die beide Philosophen mit ihren Lesern führen, während z. B. Hegel, Nicolai Hartmann, Heidegger in kurzen Kapiteln ohne jede Wiederholung sich auf eine einmalige Aussage des jeweiligen Gedankens beschränken.

Versuche, ihre Lehre in faßlicher Abkürzung zu geben, hat Mathilde Ludendorff stets abgelehnt. Es wurde auch der Versuch, für Neuleser im „Quell" der Vorkriegsjahre Wesentliches zusammengefaßt darzubieten, bald aufgegeben.

Kant hat in den Prolegomena (1783) eine zusammengefaßte Kurzdarstellung seiner Kritik gegeben. So faßlich diese auch ist und dem Kenner des Hauptwerkes manches bestätigt, es steckt doch nicht jene Lebendigkeit des Denkens drin wie in dem ausführlichen Werk selbst.

Veranschaulichende Beispiele bringt Mathilde Ludendorff oft nach Anführung ihrer Erkenntnisse, oder sie geht von einer wissenschaftlichen Erkenntnis aus und erleichtert so dem Leser den Einstieg in die freilich andersartige philosophische Welt. Kant bringt auch Beispiele, liebt aber Fußnoten, die oft beträchtliche Längen haben. Siehe z. B. die Auseinandersetzung mit Schiller über Pflicht und Anmut im ersten Stück von „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft".

Beiden Philosophen ist auch gemeinsam – was nun schon aufs Inhaltliche ihrer Philosophie hinführt –, daß sie aus der Intuition schaffen, auch wo

es sich um rein vernunftmäßige Urteile handelt. Sie hören auf ihre innere Stimme und prüfen, ob der Gedanke vor ihr stand hält. Insofern sind sie Realisten der Wirklichkeit, wo Philosophen wie Fichte oder Hegel, aber auch Descartes und Leibniz ihre Schlußfolgerungen gewaltsam in ein einmal aufgestelltes System einpressen, sei es nun der Wille des Ichs, der Weltgeist, das Denken als Selbstbestätigung oder die Monade als Unbedingtes.

Es überrascht einigermaßen, daß der doch etwas dürftig in Einsamkeit lebende Kant, körperlich auch nicht bevorzugt, eine lebendige Ähnlichkeit in der Gedankenarbeit mit der stets mitten im Leben als Frau, Mutter und völkische Kämpferin stehenden Philosophin Mathilde Ludendorff hat.

Sachliche Verwandtschaft

Es ist immer schwer, Philosophen auf Ähnlichkeiten oder Gleichheiten der Aussage zu betrachten, da jeder Philosoph – wie jeder Mensch – im Denken und Handeln einmalig ist und seine Begriffe, Wörter, Ausdrücke in einem ganz bestimmten Sinn meint. Trotzdem kann man Philosophen vergleichen, ohne daß einer an Geltung verliert; im Gegenteil: vergleichbar ähnliche Aussagen zweier Philosophen erhöhen den Wahrheitsgehalt beider Aussagen. Dabei sind selbstverständlich naturwissenschaftlich-vernunftmäßige Inhalte durch die gleiche Erkenntnis mehrerer Wissenschafter und Philosophen weitgehend gesicherte Denkwahrheit, während intuitive transzendentale Erkenntnisse erst als unantastbare Wahrheit gelten können, wenn der Philosoph die Voraussetzung der Kantischen Kritiken bejaht.

1. Weltentstehungstheorie

Kant war in späteren Jahren dagegen, daß seine vorkritischen Schriften wieder aufgelegt werden. Es geschah aber dennoch, z. T. als unerlaubte Nachdrucke, denn gerade die kleineren Schriften hatten eine große Leserschaft gefunden.

Die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" war 1755 erschienen. Einen Auszug daraus fertigte Gensichen 1791. Kant sah diesen Auszug durch und verbesserte manche Stellen.

Dieses Werk kann man der „Schöpfungsgeschichte" Mathilde Ludendorffs zur Seite stellen. Am eindruckvollsten ist, daß beide Philosophen den Äther erwähnen: Kant nennt ihn den Ursprung der elastischen Körper oder Medien; Mathilde Ludendorff setzt den Äther zwischen den

Willen Gottes, in Erscheinung zu treten, und den bewegten Urstoff im Äther, wobei sie erinnert, daß dieser Äther nicht wahrnehmbar im Sinne der Naturwissenschaft ist. („Schöpfungsgeschchite", S. 71)

Kant hat sich später noch wiederholt mit der Äthertheorie befaßt. In seinem nachgelassenen Werk nähert er sich der Ludendorffschen Auffassung, wenn er sagt, daß wahrnehmbare Körper für diesen „Äther", der den Weltraum vollständig erfüllt, durchdringlich sind. Der „Äther" ist schließlich für Kant ein transzendentaler „Gegenstand", also kein Objekt der empirischen Physik.

Es ergibt sich, daß beide Philosophen zum gleichen Urteil gekommen sind und daß ihre Äthertheorie eine Notwendigkeit für jede Weltentstehungslehre bleibt, die dem Metaphysischen Ursprungskräfte für das Physische zuspricht.

2. Einzigartigkeit der Erde

1763 erschien von Kant die Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes".

In dieser Schrift beruft sich Kant auf die Harmonie der Welt und hält es für ausgeschlossen, daß sich eine der Welten ohne Ende in den Graden der Vollkommenheit steigern könne. Ebensowenig darf es seiner Meinung nach gänzlich gleich vollkommene Welten geben.

Mathilde Ludendorff äußert den gleichen Gedanken, wenn sie im „Triumph", S. 55, sagt, daß das Werden stille stand auf der Erde und auf allen wirtlichen Sternen, als Gottesbewußtheit eintrat. Denn nur ein Bewußtsein schafft sich Gott. Wenn auf dieser Erde Gottesbewußtheit erlischt, dann kann auf einem andern Stern solche neu entstehen.

Beide Philosophen sind sich einig, daß es unmöglich ist, eine Steigerung ohne Ende in den Graden der Vollkommenheit anzunehmen, und das gleiche gilt für die Annahme, daß alle Welten gleich seien. Das Gegenteil ist der Fall: das Werden stand still, als die mögliche Vollkommenheit erreicht war auf einem Stern, und dieser Stern ragt aus bis dahin gleich vollkommenen als einziger heraus – die Erde!

3. Erkenntnisfrage

Wenn wir die Dinge an sich nicht erkennen können, sondern nur Kenntnis von ihnen haben durch ihre Einwirkung auf unsere Sinne, wir also letztlich nur von Eindrücken Erkenntnis haben, wie ist es dann dennoch

möglich, die Wirklichkeit nach Gesetzen und als gesetzmäßig zu erfassen?

Kant hat in seiner Kritik d. r. V. hier einen obersten Grundsatz als Veranlassung unserer Erkenntnis aufgestellt:

„Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung." (A 158)

Er sieht also einen Gleichklang zwischen unseren Bedingungen der Erfahrung und den Bedingungen der Gegenstände. Anders ist es auch nicht zu denken, wie wir zur Wahrheit kommen können, wenn kritisch jeder Dogmatismus von Materie und Spiegelbild davon in uns als Irrtum nachgewiesen ist.

In gleicher Weise, nur objektiver, stellt Mathilde Ludendorff die Tatsache heraus, daß unser Einordnen der Erscheinungen in Raum, Zeit und Ursächlichkeit nur möglich ist, weil die Erscheinungen selbst in diese Formen eingeordnet sind, d. h. unser Denken und die Erscheinung beruhen auf den gleichen Formen, wobei unser Denken als späte Erscheinung auf dem Schöpfungsweg auftritt, diesen dann aber bewußt ganz umfassen kann. („Des Menschen Seele", 1941, S. 179 ff.)

Mathilde Ludendorff vertritt ähnlich wie Kant damit einen Realismus gegenüber dem Erkenntnis-Idealismus eines Berkeley oder Fichte, die nur unser Bewußtsein gelten lassen als Gestalter, ja als Schöpfer der Erscheinung.

4. Ding an sich

Ähnlich verhalten sich auch beide in der Auffassung des Ding an sich.

Kant hält daran fest, daß es ein Ding an sich gibt u n d unsere Affizierbarkeit (Beeindruckbarkeit) durch dasselbe. Für ihn existiert das Objekt, und unsere Sinne, unser Denken und Erleben werden dadurch angeregt und deuten es. Nur so ist Freiheit gewahrt und der grundlose Wille zu ihr als praktische Vernunft.

Mathilde Ludendorff spricht wiederholt von einer anderen Welt, die Wirklichkeit ist. In dem Werk „Der Mensch das große Wagnis der Schöpfung" gebraucht sie das schöne Bild vom Weltall, das im Menschen ein Auge besitzt, das es wahrnehmen, seine Gesetze erkennen und sein Wesen ahnen kann (S. 3). Und sie stellt fest: „Jenseits dieses Weltalles ist noch eine zweite Welt, die Gotteswelt, die Metaphysis." (S. 50)

Man kann beide Philosophen deshalb als idealistische Realisten bezeichnen, scheinbar ein Widerspruch, aber doch Tatsache, denn beide halten an

der Realität eines Dings fest, das unerkennbar zwar, aber doch als vorhanden nicht wegzuleugnen ist. Das Idealistische ist gerade dies Festhalten an diesem Ding an sich, dessen wir im Erlebnis der Freiheit ahnend gewiß sind, d. h. ein Reales, nicht Erkennbares wird gewiß durch das Erleben eines Idealen, eben der Freiheit.

5. *Wille*

Mathilde Ludendorff berichtet zwar, daß sie wesentlich beeindruckt war von Schopenhauers Weltsicht, in der der Wille eine so große Rolle spielt. Von diesem Eindruck her leitet sich auch der durchgängige Gedanke ihrer Schöpfungsgeschichte ab, daß im Anfang der Wille Gottes zur Bewußtheit ist und daß immer neue ursachlose Willensanlässe die Stufen zur Verwirklichung dieser Bewußtheit im Menschen sind.

In ihrer späteren Kritik an Schopenhauer rückt sie aber von dessen Willensauffassung ab, vor allem von dessen Auffassung, daß das „Ding an sich" der Wille sei. Für sie ist der Wille schon Erscheinung, ausgehend von dem Ding an sich als Kraft. Auch andere Ansichten Schopenhauers den Willen betreffend lehnt Mathilde Ludendorff ab, so seine Behauptung, der Mensch hätte niemals Willensfreiheit – Ausnahme: Verneinung des Willens zum Leben! –, und schließlich Schopenhauers Ideal der völligen Willenlosigkeit als Erlösung und damit seine Verehrung des Buddhismus.

Und so steht Mathilde Ludendorff gerade in der Auffassung vom Wesen des Willens Kant viel näher als Schopenhauer.

Kants Bemühen, auch Erlebtes noch mit intellektuellen Formulierungen deutlich zu machen, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß er mit seinem Begriff der „praktischen Vernunft" dem logisch gar nicht zu beweisenden Willen volle Wirklichkeit zugesteht. Wenn seit alters her die Philosophen aus unserer Grundneigung des Begehrens den Willen zum Handeln ableiten, dann stellt Kant die Behauptung auf, daß ein solcher Wille aus der Unfreiheit der Natur entspringt und man noch nicht von sittlich freiem Willen sprechen kann. Der Kern des Willens, das ist seine Meinung, ist unabhängig von irgendeinem Gezogenwerden und der wahre Sinn der Freiheit kann nur in einer eigenen höheren Gesetzlichkeit des Willens selber liegen. Das Gute tritt nicht als Gegenstand auf, der zu erkennen wäre, sondern als unmittelbare Forderung, als kategorischer Imperativ. Die theoretische Vernunft kann hier gar nichts mehr begreifen, sondern höchstens die Unbegreiflichkeit dieses Willens feststellen.

Mathilde Ludendorff hat sich zwar dagegen gewendet, daß ein solches Wollen, z. B. des Guten, als Sollen auftritt; sie setzt an dessen Stelle ein Wünschen, bestätigt aber genauso, daß dies Wünschen von der Vernunft nicht begründet werden kann.

Diese ganze ursachlose Selbständigkeit des Willens schlägt sie zum Gebiet der Moral des Lebens, wodurch sie der Kantischen Sollens-Ethik als alleiniger Ethik aus dem Wege geht. Diese Sollens-Ethik schlägt sie dem Gebiet des Sittengesetzes zu, wodurch sie dem Sollen zugleich einen Inhalt gibt, während Kants kategorischer Imperativ ohne Inhalt eine leere Formel bleibt – wenigstens auf den ersten Blick.

Es ist bei Kant wie bei Mathilde Ludendorff: nicht das „Ich denke“, sondern das „Ich will“, nicht die denkende Vernunft, sondern das freie Wollen ist der Mittelpunkt des Ichs.

Unterschiede

Diese Verwandtschaft der Auffassungen Mathilde Ludendorffs mit solchen Kants – wovon wir nur einige anführten – darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch Unterschiede festzustellen sind, und zwar solche mannigfaltiger Art.

Vorweg soll nur der Unterschied des persönlichen Lebens erwähnt werden. Bei Kant fällt die beinahe völlige Unpersönlichkeit in den Werken und selbst in den Briefen auf. Er schreibt über sich außer einigen Krankheitsbemerkungen im Alter kaum etwas. Dabei hält er aber innigen Zusammenhalt mit seinen Schwestern und dem Bruder, sowie dessen Familie; er unterstützt sie alle. Sein Leben wird als pedantisch empfunden, doch leuchtet eine eherne Selbstbezwingung durch. Freunde hatte er allerdings zahlreiche, und er war ein geschätzter Gesellschafter, wie er auch gerne an seinem ausgedehnten Mittagstisch Gäste sah.

Bei Mathilde Ludendorff treffen wir auf ein ungleich reicheres Leben, und sie hat es auch selbst in sechs Bänden beschrieben, wozu allerdings wiederum der kulturell-politische Kampf, in dem sie zeitlebens stand, den Anlaß gab.

Gedankliche Unterschiede beider Werke herauszuarbeiten, erscheint wenig ergiebig, denn die Negation setzt überflüssige Vorarbeiten voraus, die niemand nützen.

Grundlegend zum Gesamtwerk beider Philosophen ist zu sagen, daß sich Kant in der Kritik erschöpft hat, während Mathilde Ludendorff auf allen

Gebieten Werke mit positiver Aussage gab. Kritik übt sie nur nebenbei, und die eigentlichen Kampfschriften gegen überstaatliche Mächte sind keine Kritiken im philosophischen Sinn. Kant hat selbstverständlich inmitten seiner Kritik des bisherigen Erkenntnisbetriebs genug des Positiven gegeben, aber der Leser muß sich bemühen, zu unterscheiden, was Aufbau und was Abbruch ist.

Im Vergleich zu Mathilde Ludendorff fällt vor allem Kants Hängen am Christentum auf, bei dem er sich bemüht, den Kern der natürlichen Religion, der seiner Meinung nach drin steckt, herauszuschälen. Dies Bemühen hat ihm allerdings die Orthodoxie nicht gedankt. Mathilde Ludendorff steht solchem Bemühen völlig entgegengesetzt gegenüber: Christentum ist für sie eine überholte Religion mit gewaltigen moralischen Mängeln, was seelengesetzlich jedoch keineswegs besagt, daß es nicht wie alle Offenbarungsreligionen, Sekten und okkulten Vereinigungen munter weiterlebt.

Die Absicht beider Philosophen ist die Darstellung des Höchsten, was Menschen erkennen können. Während aber Kant diese Absicht sein Werk gewissermaßen nur durchleuchten läßt und vordergründig sogenannte philosophische Fachfragen erörtert, spricht das Werk Mathilde Ludendorffs das Leben und Erleben des einzelnen an und zeigt, wie das Göttliche alle Gebiete durchwaltet und vom Menschen verwirklicht werden kann.

Insofern handelt es sich beim Werk Mathilde Ludendorffs zwar auch um eine Revolution in philosophischen Aussagen, viel mehr aber um eine Ansprache an jedermann, um geradewegs Lebenshilfe, Weltanschauung, Volks- und Menschheitsrettung.

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 20 23. 10. 1986 26. Jahr

Vernunft und Gotterkennen bei Immanuel Kant und Mathilde Ludendorff

Von Heidrun Beißwenger

„Nicht teilnehmen an dem geistigen Fortschreiten seiner Zeit, heißt moralisch im Rückschritt sein."
Marie von Ebner-Eschenbach

Das Vernunfterkennen

„Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal . . ., daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft." Mit diesen Worten in der Vorrede zu seiner *„Kritik der reinen Vernunft"*[1]) umreißt Immanuel Kant das Problem, das zu klären er sich aufgegeben hat. Denn die einstige *„Königin der Wissenschaften"*, die Metaphysik, sei zum *„Kampfplatz"* *„endloser Streitigkeiten"* herabgesunken, auf dem Despotismus der Dogmatiker durch Anarchie der Skeptiker und diese wiederum durch neuen Dogmatismus und schließlich Überdruß und Indifferentismus abgelöst worden seien. Schuld an diesem Chaos sei, daß die Vernunft versäumt habe, *„das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis"*[1]) zu betreiben. Dies hat Kant nachgeholt und die Vernunft in ihrem Vermögen und Unvermögen dargestellt. Das war die Voraussetzung dazu, vernunftgeborene Aussagen über Fragen, die die Vernunft nicht beantworten kann, als wahrheitswidrige Spekulation zu entlarven und zurückzuweisen. So war der Anfang gemacht, Ordnung in das Durcheinander von Erkenntnissen und Behauptungen zu bringen.

[1]) 1. Auflage Riga 1791

Kant klärt zunächst einmal, daß alle unsere Vernunfterkenntnis *„mit der Erfahrung anfange“:* Gegenstände *„rühren unsere Sinne“*, und unsere Denkkraft Vernunft verknüpft diese Eindrücke zu Vorstellungen. Insofern sind die Vernunftserkenntnisse *„a posteriori“*, d. h. zeitlich n a c h der Erfahrung, gewonnen. In ihrer Art und Weise aber, w i e sie zu ihren Erkenntnissen gelangt, ist die Vernunft *„a priori“*, von vorn herein, ohne alle Erfahrung, festgelegt:

Sie kann *„äußere Gegenstände“* (Kant) nur in ihrer dreidimensionalen räumlichen Ausdehnung erkennen. Fehlt die räumliche Ausdehnung, erscheinen die Dinge unseren Sinnen nicht, und die Vernunft kann sich von ihnen keine Vorstellungen machen. Der Raum selbst ist dagegen kein Gegenstand, der ohne Dinge wahrnehmbar wäre. Er erscheint a n den Dingen als ihre Form, durch die sie begrenzt sind. Die zweite aprioristische Erkenntnisweise der Vernunft ist, daß sie die Dinge in die Zeit eingeordnet sieht. Sie kann sie sich nur mit Anfang und Ende ihres Daseins und ihrer Verhältnisse zueinander vorstellen, also ebenfalls begrenzt.

Diese Begrenztheit der Erscheinungen, die zugleich Voraussetzung ihrer Wahrnehmbarkeit durch die Vernunft ist, macht dieser aber zu schaffen, *„belästigt“* sie mit Fragen, die sie weder abweisen noch beantworten kann (s. o.). Kant zeigt dies in seinen *„Antinomien“* anhand von Reihen:

Eine gegebene Größe ist nicht als größte oder kleinste aller Größen denkbar. Stets fragt die Vernunft nach der noch größeren bzw. noch kleineren. Ebenso fragt sie stets weiter nach dem Vorher und Nachher. Dies geht unendlich weiter, ohne je in eine Vorstellung von der Unendlichkeit führen zu können.

Ebenso verhält es sich mit der dritten Begrenztheit der Erscheinungen, mit ihrer Gesetzmäßigkeit, ihrer Bedingtheit: *„Alles, was geschieht“*, setzt *„einen vorigen Zustand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt“*.[1]) Die Vernunft kann nicht anders, als in dieser Gesetzmäßigkeit von Ursache und Wirkung zu denken. Zu jeder Wirkung sucht sie die Ursache und zu dieser Ursache — jetzt als Wirkung gesehen — wiederum deren Ursache, bzw. — in entgegengesetzter Richtung gedacht — von jeder Ursache sucht sie die weitere Wirkung. Die Reihe der Ursachen und Wirkungen kann die Vernunft also ebenfalls nach zwei Seiten unendlich fortsetzen, ohne je

zu einer Vorstellung von einer Welt der Freiheit von Ursachen zu führen.

Die Vernunft kann zwar *„eine freihandelnde Ursache, welche diese Reihe von Zuständen zuerst und von selbst anfing“*[1]), logisch folgernd annehmen, nicht aber in der Vorstellung nachvollziehen. Mithin hat Kant die Vernunft als eine Erkenntniskraft gezeigt, die a priori in den Kategorien Raum, Zeit und Ursächlichkeit und n u r in ihnen beheimatet ist.

Er freut sich mit Recht dieser Erkenntnis, denn nun ist geklärt, daß der *„Verstand“ „nicht nötig hat, diese Kette der Naturordnung zu verlassen, um sich an Ideen zu hängen, deren Gegenstände er nicht kennt ...; sondern ist ihm nicht einmal erlaubt, seine Geschäfte zu verlassen, und unter dem Vorwande, es sei nunmehr zu Ende gebracht, in das Gebiete der idealisierenden Vernunft und zu transzendenten Begriffen überzugehen, wo er nicht nötig hat, zu beobachten und den Naturgesetzen gemäß zu forschen, sondern zu d e n k e n und d i c h t e n, sicher, daß er nicht durch Tatsachen der Natur widerlegt werden könne ...“*[1])

Das ist die Absage an alle Vernunftbehauptungen über nicht nachweisbare, nur in der Einbildung bestehende *„Erscheinungen“*, wie z. B. die Phantasiegebilde eines Lebens nach dem Tode in einem Reich von *„Himmel“* und *„Hölle“* oder die Vorstellungen von Göttern und Dämonen oder die Annahme, Sternbilder-Konstellationen bei der Geburt wirkten sich auf den Charakter des Menschen aus oder dgl. Zauberwelten der Religionen und Occultbünde, soweit diese sie nicht als Sinnbilder bestehen lassen, sondern ihr wirkliches Vorhandensein als räumliche, zeitliche und kausale Gegebenheiten behaupten.

Was aber wäre die logische Folge, wenn es ein Sein jenseits des Vernunfterkennens und wenn es *„Moral und Religion“* (Kant) nicht gäbe? *„Wenn es kein von der Welt unterschiedenes Urwesen gibt, wenn die Welt ohne Anfang und also auch ohne Urheber, unser Wille nicht frei ... ist, so verlieren auch die m o r a l i s c h e n Ideen und Grundsätze alle Gültigkeit ...“*[1])

In dieser logischen Vernunftfolgerung ist über das W e s e n eines Welturhebers jedoch nichts ausgesagt. Ebenso ist der Begriff *„Freiheit“* bei Kant eine logisch gefolgerte Annahme der Vernunft, ohne daß über ihr Reich Näheres ausgesagt wird: *„Dagegen verstehe ich unter Freiheit ... das Vermögen, einen Zustand v o n s e l b s t anzufan-*

gen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht ... Die Freiheit ist ... eine rein transzendentale Idee ... so schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität ..."[1])

Dies aber wiederum ist eine der Fragen, die die Vernunft *„belästigen": Gezwungen durch ihre Art zu denken und Reihen von räumlichen und zeitlichen Größen sowie der Ursächlichkeit unendlich fortzusetzen, muß sie schließlich das Reich der Freiheit, d. h. der Spontaneität, der Unbedingtheit, Unbegrenztheit und Unteilbarkeit annehmen, ohne es selbst aber erkennen zu können. So bleibt die Annahme eines *„schlechthinnotwendigen Wesens der Dinge"* als das erste, *„oberste Glied der Weltreihe"* *„Bedürfnis"* und bloße Idee der Vernunft, aber diese *„bemerkt"* *„doch das Idealische und bloß Gedichtete einer solchen Voraussetzung viel zu leicht, als daß sie dadurch allein überredet werden sollte, ein bloßes Selbstgeschöpf ihres Denkens sofort für ein wirkliches Wesen anzunehmen ...*"[1])

Aus diesem Dilemma kann die Vernunft nicht herausfinden.

Was die Kritik der reinen Vernunft leisten konnte, ist somit die Feststellung ihres Vermögens:

- die Dinge der Erscheinungswelt sich in den Kategorien Raum, Zeit und Ursächlichkeit vorzustellen,
- räumliche, zeitliche und ursächliche Reihen unendlich in je 2 entgegengesetzten Richtungen zu verfolgen und schließlich das Unendliche, Unteilbare, Unbedingte als das *„unbedingt notwendige Wesen der Dinge"* anzunehmen,

und die Feststellung ihres Unvermögens:

- ohne äußere Anschauung, d. h. ohne Erfahrung in der Erscheinungswelt diese zu erkennen,
- außerhalb der Sinnenwelt und damit außerhalb der Kategorien Raum, Zeit und Ursächlichkeit sich Vorstellungen zu machen,
- das von ihr selbst zwangsläufig angenommene *„oberste Glied der Weltreihe"*, das Unbedingte, selbst zu erkennen.

Das Gotterkennen

Die Kritik der reinen Vernunft muß — folgerichtig angewendet — alle Vorstellungen der Religionen über das Wesen der Welt, Gott, als bloß geglaubte Hirngespinste, geboren aus unerlaubten Grenzübertretungen der Vernunft, zerstören. Da Kant wie alle seine philosophi-

schen Vorgänger und Nachfolger vor Mathilde Ludendorff die so begrenzte Vernunft als einzige Erkenntniskraft ansah, konnte er das Sehnen des Menschen nach Erkenntnis des Weltwesens, Gottes, nicht nur nicht stillen, sondern machte sogar — entgegen seiner Erkenntnis der Begrenztheit der Vernunft — Vernunftaussagen über das Göttliche. Mit jener Erkenntnis folgerichtig umzugehen, gelang erst Mathilde Ludendorff, die in ihrem philosophischen Gesamtwerk sehr genau die Grenzen der Vernunft zu wahren und den Lesern den richtigen Umgang mit dieser Erkenntniskraft zu zeigen wußte. Das gelang ihr deshalb so gut, weil sie neben den Vernunfterkenntnissen der Naturwissenschaft auch das Sehnen nach Gotterkenntnis überaus ernst nahm, angesichts des Todes das Lebendige, das die Erscheinung beseelt, intuitiv immer klarer erschaute und auch feststellte, daß dieses Erschauen eine zweite, ganz andere Art des Erkennens ist als das der Vernunft, an Klarheit ihr in nichts nachsteht, sich aber ausschließlich auf das Wesen der Dinge bezieht und sich steigert in dem Maße, wie sich das Ich des Menschen diesem Lebendigen erschließt und angleicht etwa in dem Sinne Hölderlins: *„An das Göttliche glauben die allein, die es selber sind“*, wobei von *„glauben“* hier nicht mehr die Rede sein sollte, weil hier Wirklichkeit klar erkannt wird.

Philosophie, die ihren Namen verdient, ist daher für Mathilde Ludendorff die Wissenschaft vom Lebendigen, *„das Denken der Genialität für die Genialität“*, wie sie in ihrem ersten philosophischen Werk *„Triumph des Unsterblichkeitwillens“*[2]) das Göttliche auch bezeichnet, d. h. eine solche Philosophie bringt Gotterkenntnis.

Wie die Vernunft in ihrer Art zu erkennen der Erscheinungswelt angepaßt ist, die sie erkennen kann, indem sie wie diese der Begrenztheit unterworfen ist, so ist die von Mathilde Ludendorff entdeckte zweite Erkenntniskraft, das gottwache Ich der Menschenseele, wie das Wesen des Alls frei, d. h. erhaben über die Kategorien der Begrenztheit. Daher kann das Gotterkennen auch nicht zweckvoll, also ursächlich herbeigeführt werden. Es stellt sich von selbst ein und ist ein schöpferischer Akt wie alle aus dem Erleben des Göttlichen hervorgehenden Werke und Taten auch. *„Das Neue und Originelle gebiert sich selbst, ohne daß man daran denkt“*, berichtet auch Beethoven, der es als schöpferischer Mensch wissen konnte. Er berichtet aus eigener

[2]) 1. Aufl. München 1921, 130 Jahre nach Kants *„Kritik der Vernunft“!*

Erfahrung. Diese Erfahrung hat er jedoch nicht durch seine Sinne und seine Vernunft von äußeren Erscheinungen gemacht, sondern es ist eine innere Erfahrung mit dem Schöpferischen, also Unbedingten.

Dem Erkennen schöpferischer Freiheit geht also ihr Erleben voraus. Solches Gotterkennen ist somit wie das Vernunfterkennen nur *„a posteriori“* zu gewinnen. Wer keine Erfahrungen im Reich der Unbedingtheit hat, weiß nichts von ihm. Das Göttliche erkennt eben nur, wer es selber ist (Hölderlin), d. h. wer zweckfrei, ursachlos mit ihm wiedervereinigt ist. Das ausnahmslose *„Gesetz“* des göttlichen Wesens des Alls ist, daß es sich nicht vorsätzlich vor das innere Auge zerren und nicht verwirklichen, d. h. in der Erscheinung offenbaren läßt, wenn dazu auch nur die leiseste Absicht, also Ursache besteht. Was dann sichtbar wird, ist unecht, falsch, verlogen, auch wenn der betreffende Mensch nicht bewußt unwahr sein wollte. Das wahrhaftige Ich nimmt untrüglich die Verlogenheit von Gemachtem wahr, das ihm unmittelbar Unlust bereitet. Das Göttliche selbst ist spontan und auch nur spontan erkennbar. Es läßt sich nur von sich selbst anschauen.

Voraussetzung zu dieser Möglichkeit des Gottesbewußtseins war die Schöpfung des Weltalls bis hin zum Großhirn des Menschen. In dessen Stirnhirn ist das Ich angelegt, die Stätte möglichen Gotterlebens und -erkennens. Dies kann sich im Laufe des Lebens des Menschen — spontan wie Gott selbst — verwirklichen. Das Ich der Menschenseele, in dem diese schöpferische Wiedervereinigung eines — vom Göttlichen her gesehen — zunächst unvollkommenen Bewußtseins mit dem Unbedingten, dem Göttlichen, stattfinden kann, ist also die Stätte im Weltall, wo das Wesen der Dinge sein Schöpfungsziel, Bewußtheit seiner selbst, erreichen kann. Hier im Ich ist nach langen Wegen des Werdens der Erscheinungswelt mit ihrer Begrenztheit und strengen Gesetzmäßigkeit göttliche Freiheit, d. h. Unbedingtheit, wiedererlangt.

Mit dieser Erkenntnis hat Mathilde Ludendorff erstmalig den Sinn der Schöpfung und des menschlichen Bewußtseins sowie den Sinn der angeborenen Unvollkommenheit dieses Bewußtseins erkannt. Diese ist Voraussetzung zu spontanem Sich-Vereinen mit dem Göttlichen, das selbst spontan ist.

Die meisten Zeitgenossen gehen an diesen großen Erkenntnissen, diesem erlösenden Geistesgeschenk Mathilde Ludendorffs wie an dem Kants achtlos oder verachtend vorüber. Es kann und wird auch niemals anders sein, weil das Göttliche sich eben nur durch *„die allein“* erken-

nen läßt, *„die es selber sind"*. *„Der Menge"* dagegen *„gefällt, was auf dem Marktplatz taugt"* (Hölderlin).

Was ist Moral?

Um es gleich vorwegzunehmen: Moral ist die Verwirklichung des angeborenen Wünschens im Ich. Dies ahnte auch Kant, wenn er den *„guten Willen"* als einzig entscheidend ansah, eine Handlung moralisch zu beurteilen. *„Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut . . ."*[3])

„Ein vollkommen guter Wille würde also eben sowohl unter objektiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen genötigt vorgestellt werden können, weil er von selbst . . . nach seiner subjektiven Beschaffenheit nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperativen; das Sollen ist hier am unrechten Orte, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetz notwendig einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältnis objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens . . . auszudrücken."[3])

Wenn Kant auch die Zweckfreiheit, also Unbedingtheit, wahren guten Wollens erkennt, so verwundert doch, daß er trotzdem eine Gesetzmäßigkeit des Guten annimmt. Dies ist ein Widerspruch in sich. Er glaubt auch, die Vernunft bestimme den Willen. *„. . . in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft"* liege zugleich seine *„Pflicht"*, gutes Handeln zu wollen. *„Der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, als praktisch notwendig, d. i. als gut erkennt."*[3]) Und auch in seiner Annahme, daß *„ein Zweck"* aller Moral *„bei allen vernünftigen Wesen"* vorausgesetzt werden könne, nämlich *„die Absicht auf Glückseligkeit"*[3]), gleitet er vom Erleben der Zweckfreiheit in allem guten Wollen ab in die Welt der Gesetzmäßigkeit und Begrenztheit, wo die Vernunft zu Hause ist, die *„objektive Notwendigkeiten"* erkennen und entsprechendes Handeln

[3]) Immanuel Kannt, *„Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, Riga 1785

befehlen kann, sogar mit Hoffnung auf Belohnung! So ist auch Kants *„kategorischer Imperativ"* ein *„G e b o t der Sittlichkeit"*. *„Gebote sind Gesetze, denen gehorcht, d. i. auch wider Neigung Folge geleistet werden muß."*[3])

Kant befindet sich also hier klar in der Welt des Zwanges von Ursächlichkeit, nicht in der der Freiheit, wenn er auch immer wieder sein Ahnen der letzteren durchleuchten läßt. Er kommt zu keiner Klarheit über das Wesen von Sitten g e s e t z und Moral. Ihm war sein Gottahnen noch nicht zum Gotterkennen geworden, und ihm fehlte deshalb auch die Erkenntnis des Lebenssinns. Diese aber ist die Grundlage, von der aus Mathilde Ludendorff die Frage nach Sittengesetz und Moral klar beantworten konnte, wobei sie Kants Erkenntnis über die Begrenztheit der Erscheinungswelt und der Vernunft genau beachtete:

Vom Sinn des Lebens aus, Gottesbewußtheit zu schaffen, ist klar, wie das Denken, Fühlen und Handeln der Menschen moralisch beurteilt werden muß: Alles dem Schöpfungsziel Dienende allein kann vom Göttlichen gewollt sein; was es behindert, ist widergöttlich, unmoralisch. Damit ist U n moral definiert. Das Unmoralische zu unterlassen, f o r d e r t das Sitten g e s e t z. Diese Unterlassung, falls sie nicht freiwillig, aus Einsicht in die *„Notwendigkeit"*, aus *„praktischer Vernunft"* (Kant) verwirklicht wird, kann und muß durch Gesetze und ihren Vollzug e r z w u n g e n werden. Die freiwillige Einhaltung des Sittengesetzes, d. h. also die Unterlassung des Unmoralischen — man beachte, daß sich das Sittengesetz nur durch eine Doppelverneinung definieren läßt — schon Moral zu nennen, lehnt Mathilde Ludendorff ab. Das Sittengesetz grenzt die Freiräume der Menschen voneinander ab, in denen sie sich bewegen können, ohne mehr als unbedingt zur Selbst- und Arterhaltung notwendig für sich zu beanspruchen und der Umwelt zu entnehmen. Dies Minimum muß ihnen zugestanden werden, ist Amoral (hat mit Moral nichts zu tun), ja es ist sogar von ihnen zu fordern:

„Sich und den Seinen und dem Volke das Notwendigste für das nackte Dasein zu erarbeiten wie das Tier, ist die selbstverständliche amoralische Erfüllung unseres Selbsterhaltungstriebes und der Pflichten der Arterhaltung ... Die Faulheit, die diese Selbstverständlichkeit unterläßt, ist Unmoral."[2])

Das Sittengesetz aber einzuhalten, ist eine zu fordernde und mit Vernunft einzusehende Selbstverständlichkeit, die den Menschen noch

nicht über den *„moralischen Nullpunkt“* (M. L.) erhebt, ihn aber auch nicht unter ihm, im Negativen der Unmoral, stehen läßt. Alles Denken, Fühlen und Handeln darüber hinaus, das mit dem Schöpfungsziel im Einklang steht, das das Lebendige fördert und hervorbringt, ist Moral. Sie steht unter keiner Gesetzmäßigkeit, keiner Ursächlichkeit, also auch keinem Zwang und keinem ichsüchtigen Zweck wie Lohn, Ruhm oder Vermeidung von Nachteilen. Sie schafft sich von selbst um ihrer selbst willen.

„Edel lebe und schön, ohne Hoffnung künftigen Seins und ohne Vergeltung, nur um der Schönheit des Lebens willen.“ So sah auch Theodor Storm den zukünftigen *„Glauben“*, das wahre Gotterkennen voraus.

Und auch Marie von Ebner-Eschenbach wußte um die Zweckerhabenheit des Guten: *„Man muß das Gute tun, damit es in der Welt sei“* — und um das Jenseitige des Schönen, das sich im Diesseits der Erscheinungswelt offenbart: *„Was uns an der unsichtbaren Schönheit entzückt ist ewig nur die unsichtbare.“*

Moral ist im Gegensatz zu Unmoral und Amoral somit nicht definierbar, außer, daß sie absolut ist. Sie ist das freie Schaffen Gottes im *„Brennpunkt der Schöpfung“* (M. L.), dem Ich gottwacher Menschen.

So können wir Heutige, die wir uns das Erkennen der beiden deutschen Geistesgrößen Immanuel Kant und Mathilde Ludendorff zu eigen gemacht haben, uns glücklich schätzen, dem *„Chaos und der Nacht“*[1]) enthoben zu sein, in denen das Denken der Menschen vor Kant sich bewegte. Aber wieviele Menschen begnügen sich auch heute noch ohne Not mit Chaos und Nacht, indem sie an den vorhandenen Geistesschätzen achtlos vorübergehen.

Rastlos lockt der Sonne Mühen
Leben aus verhülltem Grund,
strahlend schließt des Lichtes Glühen
mit dem Schönen seinen Bund.
Klingend aus der Sphären Reichen
tönt der Schöpfung froher Sang,
und voll Wundern ohnegleichen
geht das Leben seinen Gang.

Erich Limpach

B 4157 D

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 1 9. 1. 1978 18. Jahr

Inhalts-Übersicht

Das „Ding an sich"
bei Immanuel Kant und Mathilde Ludendorff

Von Dietrich Cornelius

An verschiedenen Stellen ihrer Werke sagt Mathilde Ludendorff, daß sie wie Kant statt dem Wort Gott auch „Ding an sich" setzen könnte, und sie hat das auch oftmals getan.

In der Schrift „Ein Wort der Kritik an Kant und Schopenhauer" (1949) erwähnt sie gleich auf Seite 3, daß Kant das Wesen aller Erscheinung „Ding an sich" nennt und daß dieses völlig verschieden ist von der Erscheinung. Sie erwähnt aber auch (ebd. S. 12), daß der Wille nicht das „Ding an sich" Kants ist, sondern daß der Wille sich als Kraft, ausgehend von dem „Ding an sich", auswirkt.

Im Werk „In den Gefilden der Gottoffenbarung" (1959) erläutert Mathilde Ludendorff im ersten Abschnitt, warum sie das Wort „Gott" beibehalten hat. Dabei erwähnt sie: „Wäre statt Gott' das Wort, das einst Kant gewählt hat, ‚Ding an sich' ... angewandt worden" usw. Sie sagt also wiederum, daß Kant unter dem Begriff „Ding an sich" Gott versteht.

In „Quell"-Aufsätzen der dreißer Jahre hat sie als selbstverständlich vorausgesetzt, daß Kant mit dem „Ding an sich" Gott meint (s. Blaue Reihe „Von Wahrheit und Irrtum" S. 24, 33, 34).

Kants „Ding an sich"

An dieser Auffassung Mathilde Ludendorffs, daß Kant mit dem „Ding an sich" Gott oder das Wesen der Erscheinung meint, also das gleiche wie Mathilde Ludendorff selbst, ist oft Anstoß genommen worden. Es wurde behauptet, Mathilde Ludendorff habe hier Kant völlig falsch verstanden, denn dieser meine bei dem Ding an sich nicht Gott usw.

Wir können uns hier nicht auf die unabsehbaren Streitigkeiten einlassen, die im 19. Jahrhundert bei den Neukantianern über das „Ding an sich" geführt wurden. Es kann uns nur um das Auffinden der einfachsten Tatsächlichkeit gehen.

Kant hat gezeigt, daß in allen unseren Erscheinungen etwas ist, das gegeben ist und nicht von uns gemacht werden kann: nämlich unsere Eindrücke und Empfindungen. Sie sind der Stoff, woraus nach den Gesetzen der Vernunft erst die Erscheinungen hervorgehen.

Daher ist die gesamte Welt in Raum und Zeit lediglich Erscheinung oder

Vorstellung, das heißt sie ist ideal. Unsere Vernunft ist nicht schöpferisch, sondern bloß formgebend.

Nun aber tritt die Frage nach dem Ursprung des Stoffs unserer Erscheinungen, also der Eindrücke und Empfindungen auf. Es muß etwas geben, das die Eindrücke, die wir empfangen, verursacht. Dies nennt Kant das „Ding an sich". Es bezeichnet die Grenze unserer Erkenntnis und ist somit „der Grenzbegriff unseres Verstandes".

Man hat Kant schon zu Lebzeiten vorgeworfen, daß er das „Ding an sich" als eine Art Urstoff annimmt, der unsere sinnlichen Vorstellungen hervorruft. Kant sagte dagegen: Die Gegenstände als Dinge an sich *geben* den Stoff zu empirischen Anschauungen, aber sie *sind* nicht der Stoff derselben." (Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll", 1790).

Das sind nun recht schwierige Wortfügungen, die uns noch nicht befriedigen.

Näher kommen wir der Lösung unserer Frage, wenn wir uns klar sind, daß die erste und zweite Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft" gerade bei dem Begriff des „Dings an sich" wesentlich voneinander abweichen.

In der ersten Ausgabe ist zum Beispiel zu lesen: „Nun sind aber äußere Gegenstände (Körper) bloß Erscheinungen, mithin auch nichts anderes, als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind."

„Es wird klar gezeigt, daß, wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjekts und eine Art Vorstellungen desselben."

„So wird ... klar gezeigt: daß, wenn ich das denkende Subjekt wegnähme, die ganze Körperwelt wegfallen muß als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjekts und eine Art Vorstellungen desselben." (Kr. d. r. V., A 371 u. 383)

In der zweiten Ausgabe jedoch steht: „Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein *Ding* außer mir und nicht durch die bloße *Vorstellung* eines Dinges außer mir möglich." (B 275)

Was demnach die Dinge außer uns, das heißt die Körper oder die Materie betrifft, so lehrt Kant in der ersten Ausgabe der Kritik, daß die Dinge außer uns bloße Vorstellungen, in der zweiten Ausgabe, daß sie *nicht* bloße Vorstellungen sind.

Kant ließ sich zu dieser Verdeutlichung seines Idealismus herbei, weil

man seine Lehre mit früheren idealistischen Auffassungen verwechselte (mit Berkeley und Descartes). Es ist hier nicht nötig, diese früheren Idealismen (den dogmatischen und problematischen) zu besprechen.

Schopenhauer betont, daß man Kants „Kritik der reinen Vernunft“ nicht begreifen könne, wenn man nur die zweite Auflage gelesen habe. Und er bringt seine Auffassung zur Geltung, wenn er sagt: „Ich nehme daher wirklich an, obwohl es nicht zu beweisen ist, daß Kant, so oft er vom Ding an sich redete, in der dunkelsten Tiefe seines Geistes immer schon den Willen undeutlich dachte.“ („Die Welt als Wille und Vorstellung“ Bd. I S. 599)

Dem hat – wie o. a. – Mathilde Ludendorff widersprochen.

Kant sah tiefer als Schopenhauer. Dies wird in der Einleitung der „Kritik der Urteilskraft“ deutlich: „Also muß es doch einen Grund der *Einheit* des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben ...“ (S. XX)

Mit andern Worten: auch der Sinnenwelt liegt die Freiheit zugrunde, bzw. sie ist eine Erscheinung der Freiheit. Damit gilt die gesamte Weltordnung als die Erscheinung des Dinges an sich, als Willensausdruck, das heißt als der Entwicklung und Erscheinung der Freiheit.

Mit diesem Schluß ist Mathilde Ludendorrfs Auffassung bestätigt, daß Kant unter dem „Ding an sich“ oder den „Dingen an sich“ nichts Materielles versteht, sondern etwas Jenseitiges, nämlich die Freiheit.

Mathilde Ludendorff drückt mit ähnlichen Worten diese Erkenntnis aus:

„Im tiefen Gegensatz zur Kausalität im Diesseits herrscht im Jenseits der Erscheinungen, im Wesen Gottes, Spontaneität, Ursprünglichkeit, oder wie wir ebensowohl und der Menschenseele vertrauter sagen können, Freiheit.“

„Gott ... sandte in dieses Ich aus der Vorerscheinung Gottes die Strahlen aus dem Jenseits, aus dem Reiche der Spontaneität, der Freiheit.“

„Nun, er (der Stolz) schenkt dem Ich den Gruß aus dem Jenseits; er schenkt ihm Freiheit, Spontaneität. Die Philosophen haben diese Freiheit sehr irrig als ein ‚subjektives Gefühl‘ oder ‚Empfinden‘ der Freiheit bezeichnet. Es ist aber weit mehr. Es ist die Fähigkeit, spontan zu wollen und zu erleben, ist also Jenseitsgut.“ („In den Gefilden der Gottoffenbarung“ S. 183, 200, 201)

Man muß also beide Fassungen der „Kritik der reinen Vernunft“ und auch die späteren Werke Kants kennen, um seine fortschreitend tiefere Klärung des „Dings an sich“ zu überblicken, das er nach wie vor als für

die Vernunft unerkennbar, für die „innere Anschauung“ aber feststellbar hält. (s. z. B. A 380)

Zwischen Mathilde Ludendorffs Auffassung des „Dings an sich“ und der Kants klafft demnach kein Zwiespalt: beide sprechen von Freiheit.

Neue Ermunterung

Wenn der Materialismus meint, an Stelle des Dings einfach Materie zu sagen, so ist das der Rückfall in den alten Dogmatismus, der kritiklos etwas setzt.

Es hat darum die neue Philosophie, soweit sie den Idealismus nicht unter dem Eindruck materialistischer Lehren wegwarf, wieder Kants Begriff des „Dings an sich“ aufgegriffen.

So ist in dem Gedenkband zu Kants 250. Geburtstag in der Einleitung zu lesen: „Die Kantische Lehre vom Ding an sich und Affektion wäre danach nicht als systemstörender Schutt etwa fallenzulassen, sondern als systembildendes Aufbaustück zu halten.“ (Kant. Zur Deutung seiner Theorie vom Erkennen und Handeln. Köln 1873 S. 16)

Welche Gefahr es für uns bedeutet, wenn wir Kants Idealismus verwerfen und etwa das Ding an sich als Materie wie der Marxismus-Leninismus oder wie westlicher Positivismus auffassen, besagt der Schlußsatz o. Einleitung: „. . . daß das Schicksal dieser Kantischen Philosophie auch unserem geschichtlichen Dasein selbst noch zum Schicksal wird, indem wir es in einem Welt- und Selbstverständnis, das weit unter dem für uns erreichbaren und haltbaren Niveau liegt, verspielen.“ (S. 22)

In noch höherem Maße gilt diese Warnung für die Annahme oder Ablehnung der Philosophie Mathilde Ludendorffs, die von Kant weiterschreitend eine vollendete Gedankenwelt schuf, wo Kant nur zusammenhanglose Werke bringen konnte.

Kant sagt dem Menschen, dem Subjekt, nur die Form zu, nach welcher etwas erscheint, und nur insofern „schafft“ der Mensch die Erscheinung. Keineswegs hat das Subjekt die Macht, daß es durch dies oder das beeindruckt („affiziert“) werde. Diese Schöpferkraft, wie sie Fichte dem Menschen zuschreibt, lehnt Kant ab.

Der unbekannte Stoff der Eindrücke liegt also außerhalb des Menschen. Daß aber hier doch eine Beziehung möglich ist, erklärt Kant mit seinem „obersten Grundsatz“: „die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit* der *Gegenstände* der *Erfahrung* . . .“ (Kr. d. r. V. A 158 B 197)

Damit ist Kant schon sehr nahe an Mathilde Ludendorffs Erkenntnis herangerückt, „daß die Erscheinungen selbst in Zeit und Raum eingeordnet sein müssen", ebenso wie in die Kausalität. („Ein Wort der Kritik . . ." S. 4)

Dieser materiale Idealismus, wie ihn auch Nicolai Hartmann vertritt, bewahrt uns vor dem Rückfall in den dogmatischen Materialismus. Er besagt eine Gleichheit der Prinzipien bei Objekt und Subjekt, die deren Dualität überbrückt, ohne sie aufzuheben. (N. Hartmann „Metaphysik der Erkenntnis" S. 155; Ed. Reinhard „N. Hartmann – Mathilde Ludendorff" S. 9, 10)

Wenn Kant in seiner Kr. d. r. V. diese Prinzipiengleichheit noch sehr verschlüsselt ausspricht (s. o.) und Mathilde Ludendorff in der erwähnten Schrift ihm deshalb einen zu formalen Idealismus vorwerfen kann, so geht doch aus dem Opus postumum Kants, das erst in den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts herauskam, hervor, daß sich Kant eingehende Gedanken naturphilosophischer Art machte, die ihn auf ganz neuen Wegen des Erkennens zeigen, Wege, die seine früheren metaphysischen Aussagen allerdings nun bestätigen.

So sagt er: „Das Doktrinale in der Naturforschung überhaupt setzt ein organisches Prinzip der bewegenden Kräfte in allgemeinen Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung im Subjekt voraus." (II, 373,1) „Nota. – Von der Autonomie des Begriffs der Organisation einer Materie, ohne welche wir selbst keine Organe hätten." (II, 86, 4)

Das ist also ein deutliches Abrücken von der ersten Fassung der Kr. d. r. V.. wo er noch davon spricht, daß mit der Wegnahme des vorstellenden Subjekts auch die ganze Körperwelt wegfalle (s. o.).

Schon in der „Kritik der Urteilskraft" hatte Kant ausgesprochen, daß man gezwungen sei, eine „Idee der gesamten Natur als eines Systems nach Regeln der Zwecke" anzunehmen, und im O.p. heißt es dann, daß das Weltsystem „in gewisser Rücksicht als organisch betrachtet werden kann". (II, 301,1)

Wer denkt bei solchen Überlegungen nicht an die „Schöpfungsgeschichte" Mathilde Ludendorffs, in der das gesamte Weltsystem in seiner Kausalität und Finalität mit Einschluß der Spontaneität des Dings an sich dargestellt ist!

Welche Grenzscheide hier der deutsche Idealismus formaler Art mit Kant und Mathilde Ludendorff bildet, das zeigt uns die Nähe des logischen Idealismus Hegels, den man zum Materialismus als Dogma umgekehrt hat.

Denn Hegel baute eine logische Welt ohne Subjekt und Objekt auf, gleichsam eine Ideenwelt für sich, ohne zu bedenken, daß sie ohne den Menschen bewußtlos wäre. Darum war es auch möglich, aus seiner Lehre eine vom Menschen unabhängige Weltentwicklung in dialektischen Schritten zu machen. Der freie Wille, das Ding an sich, war damit ausgeschaltet.

Wenn Hegel in seiner „Phänomenologie des Geistes" sagt: „Die übersinnliche Welt ist hiermit ein *ruhiges Reich von Gesetzen*, zwar jenseits der wahrgenommenen Welt – denn diese stellt das Gesetz nur durch beständige Veränderung dar –, aber in ihr ebenso *gegenwärtig* und ihr unmittelbares stilles Abbild", so befriedigt uns die Abstraktheit einer solchen Forderung nicht: zu leicht tritt die Versuchung heran, die Welt nach einem ausgeklügelten Vernunftmechanismus gelenkt zu sehen.

Näher liegt uns Kants und Mathilde Ludendorffs Erkenntnis eines Dings an sich, eines „transzentalen Objekts", wie Kant auch sagt, „welches den äußeren Erscheinungen, imgleichen das, was der inneren Anschauung zum Grunde liegt" und das „weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen" ist. (Kr. d. r. V. A 380)

Zusammenfassung

Es besteht kein Zweifel, daß Kant mit dem „Ding an sich" letztlich das Wesen aller Erscheinung oder Gott meint, indem er es mit der Freiheit gleichsetzt. Insofern ist in der Auffassung des Dings an sich kein Unterschied zwischen Kant und Mathilde Ludendorff.

Soweit es sich um die Erkennbarkeit des Dings an sich, bzw. um die Möglichkeit unserer Erkenntnis handelt, verneinen Kant wie Mathilde Ludendorff eine solche durch die Vernunft, nicht jedoch durch das Erleben, das Wollen und Handeln. Kant verlegt allerdings diese Frage in das besondere Werk „Kritik der praktischen Vernunft", womit wir uns hier nicht beschäftigt haben, da unsere Hauptfrage davon nicht berührt wird.

Soweit es sich aber um die Frage handelt, ob unsere Vorstellungen die Erscheinungen machen oder diese auf den Eindrücken beruhen, die das Ding an sich in uns hervorruft, besteht bei Kant wie bei Mathilde Ludendorff ebenfalls volle Übereinstimmung, wenn auch Mathilde Ludendorff es viel deutlicher ausspricht, daß die Prinzipien unserer Erkenntnisfähigkeit die gleichen sind, in welche die Erscheinungen eingeordnet sind. Das nachgelassene Werk Kants zeigt ihn auf Wegen, die in Mathilde Ludendorff Bestätigung finden.

B 4157 DX



DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 10 23. 5. 1982 22. Jahr

Inhalts-Übersicht

Die Kantische Philosophie: Revolution mit Puder und Perücke

Von Peter Hansen

Kant ist ins Bewußtsein der Öffentlichkeit als der „Chinese von Königsberg“ (Nietzsche) eingegangen, über den man bestenfalls zu witzeln weiß, daß seine Frau die „Kantine“ gewesen sei. Dabei wird zumeist übersehen, daß dieser große Deutsche ein Geschlecht von Freiheitkämpfern herangebildet hat, z. B. Fichte und Schiller. Kants Gegner wissen das, und so wütete denn — zu einer Zeit, da es noch nicht üblich war, die Gegensätze mit Zuckerguß zu verkleistern — ein vom

Volk bezahlter Professor und Anhänger des Heiligen Thomas mit folgenden Worten gegen Kant:

Kants Grundschaden sei das Fehlen von Weisheit und Selbstbescheidung; *„ein maßloser Unabhängigkeitsdrang leitet seine Schritte, ihm nachgebend wird der Freigeist zum unfreien Geist, ... zum Spielball der erregten Wogen, die den Katarakten der Revolution zueilen, ein Prädikant des Umsturzes von Glaube, Sitte und Wissenschaft.“* (1)

Dabei hatte alles so harmlos angefangen. Kant wollte doch nur herausfinden, ob es Erkenntnisse gibt, denen keine Wahrnehmung der Sinnesorgane zugrunde liegt. Er glaubte, daß Erkenntnisse dieser Art in der Mathematik und zum Teil in der Naturwissenschaft vorliegen. Als mathematisches Beispiel sei der Lehrsatz des Euklids angeführt, wonach die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten eine Gerade ist. Diese Wahrheit sieht nach Kant jeder Mensch ein, ohne auf Beobachtungen der Sinnesorgane angewiesen zu sein. Andererseits setzen die Naturwissenschaftler bei ihren Forschungen das Kausalitätsgesetz voraus, ohne es aus Beobachtungen abgeleitet zu haben.

Diese Einsicht war zur Zeit Kants revolutionär und konnte von Kant nur so erklärt werden, daß er angeborene, apriorische Formen der Wahrnehmung, nämlich Raum und Zeit, und apriorische Formen des Denkens — von ihm als Kategorien bezeichnet — annahm. Die Zahl der Kantischen Kategorien ist später von Schopenhauer von zwölf auf eine, nämlich die Kausalität, „zusammengestrichen“ worden. Demnach sind es also die apriorischen Formen von „Raum, Zeit und Kausalität“, die dem Menschen die Wissenschaft ermöglichen und ihm eine Sonderstellung gegenüber dem Tier verleihen.

Damit ist aber auch zugleich die Grenze der Wissenschaft aufgezeigt worden. Sie wird bei Aussagen überschritten, die keinen Zusammenhang mit der Raum-Zeit-Welt aufweisen, die also nie beobachtet worden sind, wie das zum Beispiel bei vielen *„Tatsachen“* der Zeitgeschichte der Fall ist. Die gleiche Erkenntnis wird häufig auch so ausgedrückt, daß wissenschaftliche Aussagen als Bestandteil einer empirischen Sprache bestätigungsfähig sein müssen. (Das ist die Auffassung Carnaps, während Popper darauf hinweist, daß es prinzipiell möglich sein muß, wissenschaftliche Aussagen durch Beobachtungen zu widerlegen, eine Forderung, die moderne Inquisitoren gerne überhören!) Zu

Kants Zeiten waren christliche Metaphysiker noch mit dem Anspruch aufgetreten, *„strenge Wissenschaft zu treiben"*, wenn sie sich beispielsweise *„daran gemacht"* haben, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu *„beweisen"*. Dieses *„schöne Spiel"* hat Kant ihnen verdorben, und seither *„tun"* sie so, als ob sich ihre Glaubenslehren von selbst verstehen! — Ach, hätte man das nur früher gewußt, dann wäre uns die scholastische Epoche der Philosophie erspart geblieben.

Doch nicht nur die Grenzen der Wissenschaft hat Kant neu bestimmt, sondern der Menschenseele wohl nach langer Zeit erstmals wieder die Augen dafür geöffnet, daß es jenseits der Wissenschaft, jenseits von Raum, Zeit und Kausalität, Bereiche gibt, die das Leben eigentlich erst lebenswert machen. Kant meinte, daß dieses Erleben aus der Vernunft fließt und glaubte daher, der Vernunft *„die Richtung auf das Unbedingte"* geben zu müssen, doch das ist, wie wir aus der Philosophie Mathilde Ludendorffs wissen, ein Irrtum. Aber Kant kam der Wahrheit schon sehr nahe, wenn er lehrt, daß aus diesem gänzlich anderen Bereich die Freiheit und Würde des Menschen fließt. Für einen Anhänger Kants wirkt es daher geradezu lächerlich, wenn ein Naturwissenschaftler — wie Virchow — behauptet, er habe schon über tausend Leichen seziert, aber noch immer keine Seele gefunden. Man möchte ihm den ironischen Rat geben, doch einmal ein anderes Seziermesser zu benutzen.

Dem erforschbaren Bereich der Wissenschaft gab Kant den Namen „Erscheinung"- und ganz entsprechend hat Mathilde Ludendorff den von der Wissenschaft nicht faßbaren Bereich als das „Jenseits der Erscheinung" bezeichnet. Die Erscheinung wird nach Kant von Naturgesetzen beherrscht. Dann — so glaubte er, annehmen zu müssen — wird es im Jenseits der Erscheinung, dem Reich der Freiheit, Gesetze gänzlich anderer Art geben: moralische Gesetze! Genaugenommen handelt es sich hierbei nur um ein einziges Gesetz, nämlich um das bekannte Sittengesetz. Es lautet in einer von vielen Fassungen:

„Handle so, daß du jederzeit wollen kannst, die Maxime deines Handelns solle allgemeines Gesetz werden."

Es sei dahingestellt, daß dieses Sittengesetz sehr allgemein gehalten ist, und zwar so sehr, daß es jüdischen Philosophen, wie Cohen, leichtgefallen ist, es mit dem mosaischen Gesetz zu identifizieren; es sei wei-

ter dahingestellt, daß Kant eine säuberliche Trennung zwischen Moral und Sittengesetz, wie wir sie von Mathilde Ludendorff her kennen, nicht durchgeführt hat, ja, sein Sittengesetz umfaßt nicht einmal die Pflicht zur Familien- und Volkserhaltung, wesentlich ist in diesem Zusammenhang nur eines: Nach Kant schöpft der Mensch das moralische „Gesetz" aus sich selbst. Und das ist keine „Laune" von Kant, sondern eine Folge seiner Philosophie. Daher schreibt Kant in seinem berühmt gewordenen Spruch:

„Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je ... anhaltender das Nachdenken sich damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir", als Ausdruck der Naturgesetze, *„und das moralische Gesetz in mir"*, als Ausdruck des Sittengesetzes.

Kants Philosophie benötigt keine Bibel und keine Kirche. Diese „Botschaft" ist denn auch von Jehovas Angestellten verstanden worden, obwohl Kant sich immer sehr bemüht hat, behutsam und leise aufzutreten. So schreibt zum Beispiel der eingangs zitierte Professor:

„Ansichten, denen die Form des Aphorismus, des Pamphlets, der Satire, der revolutionären Streitschrift besser anstünde, werden hier schulmäßig steif und behaglich vorgetragen; die skeptischen Stacheln und kritischen Dolche nehmen die Gestalt von verschnörkelten Figuren an; das gellende Nein, der orgiastische Ruf zur Selbstanbetung sind ein langatmiges Musikstück, mit altmodischen Trillern und Kadenzen auseinandergezogen; es ist die Revolution mit Puder und Perücke, die uns hier entgegentritt." (2)

Aber auch der Nachfolger Friedrich des Großen, der um seinen Platz im Himmel besorgte Friedrich Wilhelm II., fühlte sich unter dem Einfluß der Rosenkreuzer bemüßigt, Kant zu maßregeln:

„Unsere höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Mißfallen ersehen: wie Ihr Eure Philosophie zur Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift ... mißbraucht ... wie unverantwortlich Ihr dadurch ... als Lehrer der Jugend ... handelt." (3)

Aber diese Behandlung ist bei großen Philosophen üblich. Mit Recht schreibt Paulsen:

Die moderne Philosophie *„ist aufgekommen als Oppositionsphilo-*

sophie, ausgeschlossen von den öffentlichen Anstalten, gescholten und verfolgt von den Inhabern der approbierten Philosophie und Wissenschaft. Wohin man sieht, in katholischen und protestantischen Ländern, ist die Verfolgung der neuen Gedanken an der Tagesordnung; nicht bloß so schroffe Denker wie Bruno, Hobbes, Spinosa, sondern auch so konziliante, wie Descartes, Leibniz, Locke sind als ungläubige Irrlehrer verfolgt worden.“ (4)

Dieses Kapitel Philosophiegeschichte möchte man heute gerne streichen, nachdem man den großen Denkern die Zähne gezogen hat, wodurch sie zu harmlosen Haustieren geworden sind.

Nach Kant verfolgen nur unmündige Menschen abweichende Gedanken mit obrigkeitsstaatlichen Maßregeln und dem Strafgesetzbuch. Aber leider gibt es zu viele Unmündige; denn so schreibt Kant:

„Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Teil der Menschen ... dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben ... Es ist so bequem ...“

Und Unmündige müssen es gewesen sein, die sich erdreistet haben, 150 Jahre nach Kants Tod, Grabschändung zu begehen und sein Grab zu plündern. (5)

Literatur

(1 u. 2) Willmann, O.: Der Idealismus der Neuzeit, Braunschweig, 1894-1897, S. 394
(3) Kant, I.: Der Streit der Fakultäten, Hamburg, 1959, S. 2
(4) Paulsen, Fr.: Philosophia militans, Berlin 1901, S. 21
(5) Schultz, U.: Kant, Reinbeck, 1977, S. 43

B 4157 D

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 9 9. 5. 1978 12.5.78 18. Jahr

Inhalts-Übersicht

Kant und der liebe Gott

Von Dietrich Cornelius

An dem Aufsatz „Das ‚Ding an sich' bei Kant und Mathilde Ludendorff" in Folge 1/78 wurde bemängelt, daß man auf den ersten Blick nicht ersehen konnte, ob nun Kant eine Erkenntnismöglichkeit des Wesens aller Erscheinungen (Gott, Ding an sich) bejaht oder diese verneint.

Selbstverständlich bejaht dies Kant, sonst gäbe es das Wort Gott nicht in all seinen Werken!

Die Darstellung der Frage ist zugestandenermaßen nicht leicht verständlich, obwohl versucht wurde, die Wortprägungen Kants in diejenigen Mathilde Ludendorffs zu übersetzen.

Auf einen Nenner gebracht, muß gesagt werden: Mathilde Ludendorff wie Kant sehen beide in der Freiheit einen Willens- und Wesenszug des Ding an sich (Gottes) und diese Freiheit können wir erlebend erkennen.

Zur näheren Erläuterung wäre hinzuzufügen: Kant unterscheidet das Gebiet der reinen Vernunft von dem der praktischen und dazwischen siedelt er die Urteilskraft an. Dies entspricht bei Mathilde Ludendorff etwa

der Unterscheidung von Bewußtsein und Wille, bzw. Erkennen durch Denken und Erkennen durch Erleben (Intuition).

Der reinen (theoretischen) Vernunft spricht Kant eine Erkenntnismöglichkeit des Ding an sich ab, nicht jedoch der praktischen Vernunft, der er die Gebiete Religion, Moral, Freiheit zuordnet. Im vorkritischen Werk und auch im opus postumum äußert er sich ebenfalls in dieser Hinsicht.

Von Kant kann man also keineswegs ableiten, daß man gottlos sein müsse. Allerdings versteht Kant unter Religion nicht die Statuten einer Kirche, sondern die allen Menschen mögliche Erfahrung des Ding an sich, und diese statutenfreie Religion ist im Werk Mathilde Ludendorffs für alle Menschen, Völker und Rassen ausgesagt.

Wer sich in seiner Gottlosigkeit auf Kant stützen will, fällt in den Materialismus Spinozas zurück, d. h. in den Dogmatismus (ungeprüfte Behauptung), der dann im Marxismus usw. popularisiert wurde.

Einige Zitate aus Kant zu dieser Frage!

1. Aus den vorkritischen Werken.

„Es gibt ein Seiendes, dessen Dasein selbst seiner eigenen und aller Dinge Möglichkeit vorangeht, das demnach als unbedingt notwendig daseiend bezeichnet werden kann. Es wird Gott genannt."

„Wenn das Seiende keinen Grund hat, ist sein Grund nichts, d. h. ein Nicht-Seiendes."

„Gott hat, indem er den Uranfang der Gesamtheit der Dinge schuf, die Reihe begonnen, die in der festen Verknüpfung der in enger Verkettung miteinander verbundenen Gründe auch die moralischen Übel und die ihnen entsprechenden physischen einschließt. Allein, daraus folgt nicht, daß man Gott beschuldigen kann, der Urheber der moralisch schlechten Handlungen zu sein ... was durch den Willen der mit Verstand und dem Vermögen der freien Selbstbestimmung begabten Menschen geschieht."

„... der Ursprung der Übel in dem inneren Grund der Selbstbestimmung liegt." („Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis" 1755; Insel-Ausgabe 1960 S. 433, 443, 465, 469)

„Ich habe keine so hohe Meinung von dem Nutzen einer Bemühung wie die gegenwärtige ist, als wenn die sichtigste aller unserer Erkenntnisse: Es ist ein Gott, ohne Beihülfe tiefer metaphysischer Untersuchungen

wanke und in Gefahr sei. Die Vorsehung hat nicht gewollt, daß unsre zur Glückseligkeit höchstnötige Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstande unmittelbar überliefert, der, wenn man ihn nicht durch falsche Kunst verwirrt, nicht ermangelt, uns gerade zum Wahren und Nützlichen zu führen, in so ferne wir desselben äußerst bedürftig sein." (Das wäre also das Gegenstück zum ersten Satz Prosa des „Triumph des Unsterblichkeitwillens" Mathilde Ludendorffs. Bem. D. C.)

„Es existiert etwas schlechterdings notwendig. Dieses ist einig in seinem Wesen, einfach in seiner Substanz, ein Geist nach seiner Natur, ewig in seiner Dauer, unveränderlich in seiner Beschaffenheit, allgenugsam in Ansehung alles Möglichen und Wirklichen. Es ist ein Gott. Ich gebe hier keine bestimmte Erklärung von dem Begriffe von Gott." („Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes" 1763; o. Ausg. S. 621 u. 651)

„Die Metaphysik ist nichts anders als eine Philosophie über die ersten Gründe unseres Erkenntnisses."

„Der Hauptbegriff, der sich hier der Metaphysik darbietet, ist die schlechterdings notwendige Existenz eines Wesens."

„Gott ist also eigentlich an keinem Orte, aber er ist allen Dingen gegenwärtig in allen Orten, wo die Dinge sein." („Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. Zur Beantwortung der Frage, welche die Königl. Academie der Wissenschaften zu Berlin auf das Jahr 1763. aufgegeben hat"; folgt lat. Zitat auf der Titelseite, das deutsch lautet: „Aber dem nachspürenden Geist genügen diese wenigen Spuren, durch die du selber das übrige erkennen kannst". 1764; o. Ausg. S. 752, 768 u. 169)

„Allein der Wille Gottes enthält den Realgrund vom Dasein der Welt. Der göttliche Wille ist etwas. Die existierende Welt ist etwas ganz anderes. Indessen durch das eine wird das andere gesetzt." (hier der Ansatz zu Fichte, Schopenhauer u. Mathilde Ludendorff. Bem. D. C.)

„Ihr möget nun den Begriff vom göttlichen Wollen zergliedern so viel euch beliebt, so werdet ihr niemals eine existierende Welt darin antreffen." („Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen." 1763; o. Ausg. S. 817/818)

2. Aus der „Kritik der Urteilskraft“ Berlin 1799.

„Bei näherer Prüfung würden wir sehen, daß eigentlich eine Idee von einem höchsten Wesen, die auf ganz verschiedenem Vernunftgebrauch (dem praktischen) beruht, in uns a priori zum Grunde liege ...“ (S. 404)

„Gesetzt also, ein Mensch überredet sich ... es sei kein Gott, so würde er doch in seinen eigenen Augen ein Nichtswürdiger sein ...

Wir können also einen rechtschaffenen Mann (wie etwa den Spinoza) annehmen, der sich fest überredet hält, es sei kein Gott und (weil es in Ansehung des Objekts der Moralität auf einerlei Folge hinausläuft) auch kein künftiges Leben; wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, welches er tätig verehrt, beurteilen?

... so muß er ... um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines moralischen Welturhebers, d. i. Gottes annehmen.“ (S. 427/429)

„... ist der von uns zu bewirkende höchste Endzweck ... Gott und Unsterblichkeit, als die Bedingungen, unter denen allein wir ... uns die Möglichkeit ... unserer Freiheit denken können.“ (S. 459)

„Gott, Freiheit und Seelenunsterblichkeit sind diejenigen Aufgaben, zu deren Auflösung alle Zurüstungen der Metaphysik, als ihrem letzten und alleinigen Zwecke, abzielen.“ (S. 465)

„Die Bestimmung beider Begriffe, Gott sowohl als der Seele (in Ansehung ihrer Unsterblichkeit), kann nur durch Prädikate geschehen, die, ob sie gleich selbst nur aus einem übersinnlichen Grunde möglich sind, dennoch in der Erfahrung ihre Realität beweisen müssen; denn so allein können sie von ganz übersinnlichen Wesen ein Erkenntnis möglich machen. – Dergleichen ist nun der einzige in der menschlichen Vernunft anzutreffende Begriff der Freiheit des Menschen unter moralischen Gesetzen ... die notwendige Bedingungen ... ; so daß eben aus dieser Idee auf die Existenz und die Beschaffenheit jener sonst gänzlich für uns verborgenen Wesen geschlossen werden kann.

Also liegt der Grund der auf dem bloß theoretischen Wege verfehlten Absicht, Gott und die Unsterblichkeit zu beweisen, darin, daß von dem Übersinnlichen auf diesem Wege (der Naturbegriffe) gar keine Erkenntnis möglich ist. Daß es dagegen auf dem moralischen (des Freiheitsbegriffes) gelingt, hat diesen Grund: daß hier das Übersinnliche, welches dabei zum Grunde liegt (die Freiheit), durch ein bestimmtes Gesetz der Kausalität,

welches aus ihm entspringt ... keinen anderen als nur in praktischer Absicht (...) gültigen Beweisgrund abgeben kann." (S. 466/467)

„Mithin der Freiheitsbegriff (als Grundbegriff aller unbedingt-praktischen Gesetze) die Vernunft über diejenigen Grenzen erweitern kann, innerhalb deren jeder Naturbegriff (theoretischer) ohne Hoffnung eingeschränkt bleiben müßte." (S. 468)

3. Aus dem nachgelassenen Werk Kants.

Aus Teilen dieser sehr umfangreichen Aufzeichnungen geht hervor, daß Kant eine Arbeit geplant hat, die er nannte: „Gott, die Welt und der durch seine Pflichtgesetze sich selbst beschränkende Mensch in der Welt als ein System der Ideen?"

Der Kerngedanke ist, daß die Welt eine Wüste wäre, wenn sich nicht ein organisches Wesen nach höchsten Zwecken handelnd i n ihr bewegte, das ihr den Abglanz des göttlichen Seins vermittelt. Und insofern ist der Mensch als Teil der Welt, eine Kopula, durch die sie mit Gott bewußt verbunden wird. (nach Kurt Hübner „Leib und Erfahrung in Kants Opus postumum" 1973 im Sammelband zu Kants 250. Geburtstag, Kiepenheuer u. Witsch Köln)

Aus diesen Zitaten geht gewissermaßen der Werdegang Kants auf diesem Gebiet hervor.

Kant geht wie Mathilde Ludendorff äußerst behutsam an die Frage des Erkennens des Göttlichen heran. Kant spricht von einem Hinausgehen über die Grenzen der theoretischen Vernunft ins Gebiet der Erfahrung (s. Kr. d. U.), Mathilde Ludendorff spricht vom Erleben göttlicher Wünsche in uns, von *einigen* Willens- und Wesenszügen Gottes, die wir erlebend erfassen können.

Kant wie Mathilde Ludendorff bestätigen so in gleicher Weise, daß das Wesen der Erscheinung (Gott) dem Menschen zugänglich ist, wenn auch nur in der bedingten Vollkommenheit des menschlichen Bewußtseins.

Man liest viel zuviel geringe Sachen, womit man die Zeit verdirbt, und wovon man nichts weiter hat. Man sollte eigentlich immer nur das lesen, was man bewundert. Goethe an Eckermann, 1831

B 4157 D

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 19 | 9. 10. 1974 | 14. Jahr

Inhalts-Übersicht

Kant und der „ewige Friede"

Von Hans Kopp

Da die Sowjets Königsberg, die Geburts- und Lebensstadt Kants, sich einverleibt haben, mußten sie den deutschen Philosophen zu einem der Ihren machen, um seiner gedenken zu können. Dies Kunststück war nicht besonders schwer, denn für den Kommunisten wird der Heimatschein nach der Ideologie ausgestellt, und bei Kant sind einige Stellen zu finden, die ihn berechtigt auf die Seite der jakobinischen Revolution stellen — und nicht auf die Seite des Volksdenkens im Herderschen-Hamannschen Sinn.

Kant hat zwar nicht den gewaltsamen Umsturz gewollt, jedoch Reformen. Zwiespältig war dadurch sein Urteil über die Französische Revolution. Während ihn ihr Terror, den sie mit sich brachte, abstieß, hat er mit ihrem staatstheoretischen Ansatz im Grund übereingestimmt; daß dies zutrifft, hat in Deutschland Bluntschli (1808—1881, organisierte 1871 die Jesuitenbedrängung, war Großmeister der Freimaurer) festgestellt, nachdem zuvor bereits der junge Karl Marx Kants Staatslehre als die „deutsche Theorie der Französischen Revolution" bezeichnet hatte.

„Ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr", schrieb Kant in einem durchaus zustimmenden Sinne noch im mehrere Jahre nach der Pariser Schreckenszeit erschienenen „Streit der Fakultäten" und nannte dabei „jene Begebenheit" — gemeint ist die Revolution — „zu groß, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt und ihrem Einflusse nach auf die Welt in allen ihren Teilen zu ausgebreitet, als daß sie nicht selbst im Falle ihres Mißlingens als eine bleibende Wegmarkierung Bestand haben werde."

Als einer der wenigen von der großen Zahl der anfänglichen Bewunderer der Revolution blieb er ihr getreuer Bekenner. Karl Vorländer (1860—1928; sozialistisch eingestellter Neukantianer) bringt in seinen Ausführungen über Kant als Politiker die erforderlichen Belege: so ein Zeugnis von Kants Kollegen Metzger. Dieser rühmte nach Kants Tod „die Freimütigkeit und Unerschrockenheit, mit der er seine der Französischen Revolution viele Jahre hindurch günstigen Grundsätze gegen jedermann, auch gegen Männer von den höchsten Würden im Staat, verfocht", und berichtet, daß Kant „zu seiner Zeit, wo in Königsberg jeder, der die Französische Revolution nicht schlechthin ablehnte, unter dem Namen eines Jakobiners ins schwarze Register kam,

sich dadurch nicht abschrecken ließ, an den vornehmsten Tafeln der Revolution das Wort zu reden".

Die Kommunisten aus Berlin und Moskau hatten es also nicht allzuschwer, Kant als einen ihrer Vorläufer und Wegbereiter hinzustellen.

Bei all dieser „revolutionären" Gesinnung blieb Kant in seinem Leben jedoch ein braver Untertan und gab dem „Kaiser, was des Kaisers ist".

Seine großen Werke hatte er für einen kleinen Kreis von Fachleuten geschrieben, und erst im Laufe eines Jahrhunderts sind einige seiner kritischen Erkenntnisse gängige Münze geworden. Aber auch heute liest noch kaum ein Laie Kant wirklich eingehend.

Eine verhältnismäßig allgemeinverständliche Schrift ist dagegen „Zum ewigen Frieden" aus dem Jahre 1795.

Es kann nicht unsere Sache sein, den Inhalt und die Hauptgedanken dieser kleinen Schrift hier wiederzugeben, die übrigens kein „Rezept" zur Erreichung des ewigen Friedens verschreibt, sondern nur von einer möglichen Annäherung an einen solchen Zustand spricht.

Uns bewegen in dieser Schrift mehr Gedanken, die Kant zwischen den Zeilen und in den Anmerkungen unterbringt, und die zeigen, daß er einen Blick für die Hinter- und Abgründe der politischen Heuchelei hatte, wie sie seit eh und je und *auch heute* getrieben wird.

So führt Kant im 6. Präliminarartikel der Schrift aus, daß der Krieg „nur das traurige Notmittel im Naturzustande ist, (wo kein Gerichtshof vorhanden ist, der rechtskräftig urteilen könnte) durch Gewalt sein Recht zu behaupten; wo keiner von beiden Teilen für einen ungerechten Feind erklärt werden kann (weil das schon einen Richterspruch voraussetzt), sondern der *Ausschlag* desselben (gleich als vor einem sogenannten Gottesgerichte) entscheidet, auf wessen Seite das Recht ist; zwischen Staaten aber sich kein Bestrafungskrieg (bellum punitivum) denken läßt (weil zwischen ihnen kein Verhältnis eines Obern zu einem Untergegebenen stattfindet)".

Im gleichen Abschnitt sagt Kant, daß die Wiedererstattung der gewissen Staaten entzogenen Freiheit nicht auf den Nimmertag (wie Augustus zu versprechen pflegte, ad calendas graecas) ausgesetzt werden dürfe, wenn je der Traum vom ewigen Frieden der Wirklichkeit sich annähern soll.

Unter den drei Staatsformen (Autokratie, Aristokratie, Demokratie) bezeichnet Kant die Demokratie „im eigentlichen Verstande des Worts" als Despotismus, „weil sie eine exekutive Gewalt gründet, da alle über und allenfalls auch wider einen (der also nicht mit einstimmt), mithin alle, die doch

nicht alle sind, beschließen; welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist".

Zu den damals und zum Teil bis heute üblichen Siegesdankfeiern der Priester meint Kant in einer Anmerkung zum 2. Definitivartikel:

„Die Dankfeste während dem Kriege über einen erfochtenen Sieg, die Hymnen, die (auf gut israelitisch) dem *Herrn der Heerscharen* gesungen werden, stehen mit der moralischen Idee des Vaters der Menschen in nicht minder starkem Kontrast; weil sie außer der Gleichgültigkeit wegen der Art, wie Völker ihr gegenseitiges Recht suchen (die traurig genug ist), noch eine Freude hineinbringen, recht viel Menschen, oder ihr Glück zernichtet zu haben."

Auch von dem Einfluß Tibets auf Europa spricht Kant in einer Anmerkung zum 3. Definitivartikel:

„Vielleicht läßt sich auch die uralte, obzwar nicht recht bekannt gewordene Gemeinschaft Europens mit Tibet aus dem, was uns Hesychius hiervon aufbehalten hat, nämlich den Zuruf ‚Konx Ompax' des Hierophanten in den Eleusinischen Geheimnissen erklären. — Denn nach Georgii Alphab. Tibet, bedeutet das Wort Concioa Gott, welches eine auffallende Ähnlichkeit mit Konx hat. Pa-cio, welches von den Griechen leicht wie pax ausgesprochen werden konnte, promulgator legis, die durch die ganze Natur verteilte Gottheit. — Om aber, welches La Croze durch benedictus, gesegnet, übersetzt, kann, auf die Gottheit angewandt, wohl nichts anders als den Seliggepriesenen bedeuten. Da nun P. Franz Horatius von den Tibetanischen Lhamas, die er oft befrug, was sie unter Gott (Concioa) verständen, jederzeit die Antwort bekam: ‚es ist die Versammlung aller Heiligen' (d. i. der seligen durch die Lamaische Wiedergeburt, nach vielen Wanderungen durch allerlei Körper, endlich in die Gottheit zurückgekehrten, in Burchane, d. i. anbetungswürdige Wesen, verwandelte Seelen), so wird jenes geheimnisvolle Wort, Konx Ompax, wohl das heilige (Konx), selige (Om) und Weise (Pax), durch die Welt überall verbreitete höchste Wesen (die personifizierte Natur) bedeuten sollen, und in den griechischen Mysterien gebraucht, wohl den Monotheismus für die Epopten, im Gegensatz mit dem Polytheismus des Volks angedeutet haben; obwohl P. Horatius hierunter einen Atheismus wittert. — Wie aber jenes geheimnisvolle Wort über Tibet zu den Griechen gekommen, läßt sich auf obige Art erklären und umgekehrt dadurch auch der frühe Verkehr Europens mit China über Tibet (vielleicht noch eher als mit Hindustan) wahrscheinlich machen."

Kant stellt so eine gerade Verbindung der Freimauerei mit Tibet her, denn diese verwendet ja ähnliche Mysterien wie jene von Eleusis.

Eingehend beschäftigt sich Kant in der Schrift mit der Vorsehung. Er selbst findet den Ausdruck „Natur“ für „schicklicher“ und „bescheidener“, um eine unserer Vernunft erkennbare Vorsehung zu bezeichnen. Er wendet sich gegen jene Vorsehung, mit der Gott gewissermaßen in seine nach Gesetzen geregelte Welt zusätzlich noch eingreift. Dabei führt er das Beispiel an: „z. B. zu sagen, daß nächst Gott der Arzt den Kranken zurecht gebracht habe, also als Beistand dabei gewesen sei, ist erstlich an sich widersprechend. Denn causa solitaria non iuvat. Gott ist der Urheber des Arztes samt allen seinen Heilmitteln, und so mußt ihm, wenn man ja bis zum höchsten, uns theoretisch unbegreiflichen Urgrunde hinaufsteigen will, die Wirkung ganz zugeschrieben werden. Oder man kann sie auch ganz dem Arzt zuschreiben, sofern wir diese Begebenheit als nach der Ordnung der Natur erklärbar in der Kette der Weltursachen verfolgen.“

Das Noachische Blutsverbot (1. Mose IX, 4—6), wie es etwa heute noch die Zeugen Jehovahs einhalten, erklärt Kant als Übergangszeichen von der Jäger- zur Ackerbaukultur. Mit dem Verbot, das Fleisch roh zu essen, wie es die Urjäger wohl oft taten, wird auch das Jägerleben getroffen.

„Die Idee des Völkerrechts“, sagt Kant im 1. Zusatz zu den Definitivartikeln, „setzt die *Absonderung* vieler voneinander unabhängiger benachbarter Staaten voraus, und, obgleich ein solcher Zustand an sich schon ein Zustand des Krieges ist (wenn nicht eine föderative Vereinigung derselben dem Ausbruch der Feindseligkeiten vorbeugt); so ist doch selbst dieser, nach der Vernunftidee, besser als die Zusammenschmelzung derselben, durch eine die andere überwachsende, und in eine Universalmonarchie übergehende Macht; weil die Gesetze mit dem vergrößerten Umfange der Regierung immer mehr an ihrem Nachdruck einbüßen, und ein seelenloser Despotismus, nachdem er die Keime des Guten ausgerottet hat, zuletzt noch in Anarchie verfällt. Indessen ist dieses doch das Verlangen jedes Staats (oder seines Oberhaupts), auf diese Art sich in den dauernden Friedenszustand zu versetzen, daß er, wo möglich, die ganze Welt beherrscht. Aber die Natur *will* es anders. — Sie bedient sich zweier Mittel, um Völker von der Vermischung abzuhalten und sie abzusondern, der Verschiedenheit der *Sprachen* und der *Religionen*.“

Die etwas überraschende Behauptung, daß Religionen die Völker trennen, ja erst bilden, erläutert Kant in einer Anmerkung. Er meint die verschiedenen Glaubensarten historischer Art, die in Religionsbüchern niedergelegt sind,

betont aber, daß es letztlich nur eine einzige, „für alle Menschen und in allen Zeiten gültige Religion“ gibt.

In einem „Zweiten Zusatz: Geheimer Artikel zum ewigen Frieden“ beschäftigt sich Kant besonders mit den Juristen. Der Jurist erhebt sich über den Philosophen, obwohl er dazu keinerlei Berechtigung hat.

Der Jurist, als Stellvertreter der Staatsmacht, „der die *Waage* des Rechts und, nebenbei auch das *Schwert* der Gerechtigkeit sich zum Symbol gemacht hat, bedient sich gemeiniglich des letzteren, nicht um etwa bloß alle fremden Einflüsse von dem ersteren abzuhalten, sondern wenn die eine Schale nicht sinken will, das Schwert mit hineinzulegen; (vae victis) wozu der Jurist, der nicht zugleich (auch der Moralität nach) Philosoph ist, die größte Versuchung hat, weil es seines Amts nur ist, vorhandene Gesetze anzuwenden, nicht aber, ob diese selbst nicht einer Verbesserung bedürfen, zu untersuchen, und rechnet diesen in der Tat niedrigeren Rang seiner Fakultät darum, weil er mit Macht begleitet ist zu den höheren.“

So gelangt Kant schließlich zu der Kernfrage, ob Politik und Moral zusammengehen können.

Dabei bejaht er den moralischen Politiker und lehnt den politischen Moralisten ab.

Von diesem Gesichtspunkt aus ist seine Verteidigung der Revolution zu begreifen. Er sieht dem moralischen Politiker (wir würden heute sagen: dem ideologisch Gläubigen) seine Fehler und Verstöße nach, während er die Beschönigungen der moralisierenden Politiker, mit denen sie ihre rechtswidrigen Staatsprinzipien unter dem Vorwand des Guten durchsetzen, verurteilt.

Und diese moralisierenden Politiker bedienen sich wiederum der Juristen, „die für alle Sättel gerecht sind“, denn ihr Geschäft ist es ja, „die gegenwärtigen Gebote des Landrechts zu vollziehen“, mag dasselbe noch so oft wechseln.

Die Maximen dieser moralisierenden Politiker laufen schließlich auf Sophistereien hinaus, wie etwa: „Ergreife die günstige Gelegenheit zur eigenmächtigen Besitznehmung (entweder eines Rechts des Staats über sein Volk, oder über ein anderes benachbartes); die Rechtfertigung wird sich weit leichter und zierlicher *nach der Tat* vortragen, und die Gewalt beschönigen lassen.“

Oder: Stehe dem Volk, „unter Vorspiegelung größerer Freiheit, bei, so wird alles von deinem unbedingten Willen abhängen“.

„Oder sind es äußere Staaten, so ist Erregung der Mißhelligkeiten unter ihnen ein ziemlich sicheres Mittel, unter dem Schein des Beistandes des Schwächeren, einen nach dem andern dir zu unterwerfen.“

„Durch diese politischen Maximen wird nun zwar niemand hintergangen; denn sie sind insgesamt schon allgemein bekannt; auch ist es mit ihnen nicht der Fall sich zu schämen, als ob die Ungerechtigkeit gar zu offenbar in die Augen leuchtete. Denn, weil sich große Mächte nie vor dem Urteil des gemeinen Haufens, sondern nur eine vor der andern schämen, was aber jene Grundsätze betrifft, nicht das Offenbarwerden, sondern nur das *Mißlingen* derselben sie beschämt machen kann (denn in Ansehung der Moralität der Maximen kommen sie alle untereinander überein), so bleibt ihnen immer die *politische Ehre* übrig, auf die sie sicher rechnen können, nämlich die der *Vergrößerung ihrer Macht*, auf welchem Wege sie auch erworben sein mag."

Die Bösartigkeit von Menschen, meint Kant, fällt im äußeren Verhältnis der Staaten gegeneinander viel mehr in die Augen als im Innern der Staaten, wo dieselbe durch den Zwang der Gesetze verschleiert wird.

Die Zusammenstimmung der Moral mit der Politik hält Kant nur durch einen föderativen Verein möglich, dem alle Kasuistik fern liegt.

Eine solche wäre: die Abfassung öffentlicher Verträge mit solchen Ausdrücken, „die man gelegentlich zu seinem Vorteil auslegen kann, wie man will". Oder: „böse Absichten an andern zu erklügeln, oder auch Wahrscheinlichkeiten ihres möglichen Übergewichts zum Rechtsgrunde der Untergrabung anderer friedlicher Staaten zu machen." Endlich: „das Verschlingen eines *kleinen* Staats, wenn dadurch ein viel *größerer*, zum vermeintlich größeren Weltbesten, gewinnt, für eine leicht-verzeihliche Kleinigkeit zu halten."

Kant bringt wohl keinen Gedanken vor, der nicht auch für unsere Zeit paßte. Und insofern ist der ewige Friede — obwohl alles von Frieden spricht — heute nicht weniger weit entfernt als zur Zeit der Abfassung von Kants Schrift.

Das Schlußwort der Schrift lautet: „Wenn es Pflicht, wenn zugleich gegründete Hoffnung da ist, den Zustand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung wirklich zu machen, so ist der *ewige Friede*, der auf die bisher fälschlich sogenannten Friedensschlüsse (eigentlich Waffenstillstände) folgt, keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen, hoffentlich immer kürzer werden) beständig näherkommt."

Nichts wandelt Menschenseelen so tief wie die Art ihrer Wahl in der Minne.

Volksseele, 141

B 4157 D



DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 8 23. 4. 1977 17. Jahr

Inhalts-Übersicht

Kants Weltentstehungs-Theorie und die „Schöpfungsgeschichte" Mathilde Ludendorffs

Von Dietrich Cornelius

Im Jahre 1755, ein Jahr vor Beginn des Siebenjährigen Krieges, hat Immanuel Kant – damals 31 Jahre alt – „Herrn Friederich, dem Könige von Preußen, Markgrafen zu Brandenburg, des H. R. Reichs Erzkämmerer und Kurfürsten, souveränen und obersten Herzoge von Schlesien etc., etc., etc., seinem allergnädigsten Könige und Herrn" das Werk gewidmet: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt."

Es war dies die erste Weltentstehungs-Theorie (Kosmologie und Kosmogonie), die auf Naturgesetzen fußt und später als Kant-Laplacesche Theorie in die Wissenschaft einging. Laplace hatte 1796 eine ähnliche, etwas abweichende Hypothese aufgestellt.

Unsere Aufgabe kann nicht sein, Richtigkeit oder Fehlerhaftigkeit dieser Theorie nachzuweisen. Auch die nach Kant aufgestellten Theorien sind bis heute Gebäude mit Widersprüchen geblieben, und man ist sogar nach einigen entschieden anderen Theorien wieder zu Kant zurückgekehrt, d. h. zur Entwicklungs- und nicht zur Katastrophenauffassung.

W. Knake hat in den „Quell"-Folgen der 50er Jahre, bes. 1958, sich mit diesen anderen Theorien befaßt (Pascual Jordan, Lemaitre, Hoyle, Weizsäker u. a.) und dabei gezeigt, wie bei solchen Theorien auch religiös-mythologische oder materialistische Weltentstehungsbehauptungen ein Wort mitzureden sich bemühen, bzw. der einen oder anderen ihr Ja geben, weil dann ihre magische Weltentstehungssicht eine Zubuße erhält.

Uns liegt es vielmehr am Herzen, am Werk Kants zu zeigen, wie in seinen Ausführungen Wesensbetrachtung (Kosmologie) sich mit wissenschaftlicher (Kosmogonie) verbinden und wie nah die Erkenntnis des Wesens der Schöpfung (die metaphysische) in Inhalt und Wortwahl mit dem Werk Mathilde Ludendorffs „Schöpfungsgeschichte" verwandt ist, bzw. wo hier Unterschiede liegen.

Kant wendet sich schon in der Vorrede gegen die Auffassung des antiken Philosophen Epikur, daß die Welt aus „blindem Zusammenlauf" entstanden sei. Er setzt dagegen die Erkenntnis, daß die Materie an „gewisse

notwendige Gesetze gebunden" und daß sie selbst „im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann".

Daß sich der Begriff „Chaos" nicht mit Regelmäßigkeit usw. verträgt, übersieht Kant; Mathilde Ludendorff sagt das gleiche viel entschiedener: „Niemals also war Chaos, so wahr Gott die Vollkommenheit ist." (S. 71 Ausg. 1954)

Kant leitet aus der „Regelmäßigkeit" selbst im Chaos das Dasein Gottes ab, denn o. a. Satz beginnt: „... es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos ..." (s. o.)

Der vorkritische junge Kant erlaubt sich solche Urteile, in denen letztlich ein Widerspruch zum Bibelglauben steckt.

Kant erklärt dann das Werden des ganzen Weltsystems, nachdem er „die Welt in das einfachste Chaos versetzt" hat, allein aus der Anziehungs- und Zurückstoßungskraft, vergißt aber nicht einzuschränken, daß eher die Bildung aller Himmelskörper einzusehen ist als die Erzeugung eines „einzigen Krauts oder einer Raupe". Seine Welttheorie geht demnach über die Mechanik nicht hinaus, wo die „Schöpfungsgeschichte" Mathilde Ludendorffs die gesamte Schöpfung, also auch das Leben (die Biologie) und alle Bewußtseinsstufen umfaßt.

Als erste Kräfte nennt Kant die „schießende" und die „sinkende", die Zentripedalkraft. Bei Mathilde Ludendorff entspricht das den Sätzen, daß der Urnebel unentwegt in gerader Linie im Raum vorwärtsstürmt, daß aber der Stoff zu einem Mittelpunkt hingezogen wird. (S. 73/74 ebd.)

„Die Harmonie des wissenschaftlichen Gebäudes zu erfassen und zu fühlen bedeutet einen Genuß, wie ihn nur die höchste Schönheit und Wahrheit bieten kann."

D. I. Mendelejew, russ. Chemiker, dessen Todestag sich am 31. 1. 1977 zum 70. Male jährte.

Mendelejew hat, unabhängig von dem deutschen Chemiker Lothar Meyer, 1869 das Periodensystem der chemischen Elemente entdeckt.

Vgl. hierzu die philosophischen Ausführungen von M. Ludendorff in ihrem Werk „Das hohe Lied der göttlichen Wahlkraft" (S. 44 – S. 56). Die darin mehrmals falsch wiedergegebene Zahl der Elemente einer Periode (es sind 8), der Zahl der verschiedenen Edelgase (es sind 6) und der Fehler auf S. 49 unten (Elektronen sind nicht nur in der äußersten „Schale" des Atoms verteilt), sind hier unerheblich.

H. B.

Kant spricht von Grundstoff und nimmt ohne weiteres an, daß dieser „die Verschiedenheit in der Gattungen der Elemente“ schon in sich trägt. Mathilde Ludendorff setzt die „Vielheit“ als notwendige Folge und als Abschluß der Schöpfung der Urwelten. (S. 66/67)

Während Kant nun lange Ausführungen physikalischer Art macht, warum sich im Urnebel Kern bilden konnten bzw. mußten, begnügt sich Mathilde Ludendorff mit einer Seite und setzt den Satz am Ende: „Da verdichteten sich Kerne des Urnebels, und es ward der Kosmos im Äther kreisender Urwelten.“

Wo Kant seine Schlüsse aus der Mechanik zieht, erschaut Mathilde Ludendorff die Notwendigkeit solchen Werdens aus dem einmal erkannten Schöpfungsziel, dem Willen Gottes zur Bewußtheit.

Bemerkenswert ist, daß Kant für sein Weltwerden noch Jahrhunderte an Zeitlänge annimmt, auch Jahrtausende, aber noch nicht an Milliarden Jahre denkt.

Er spricht auch noch nicht vom Willen Gottes, sondern er sagt, daß die „Grundmaterie ... eine unmittelbare Folge des göttlichen Daseins“ sei.

Kant sagt: „Die Schöpfung ist niemals vollendet. Sie hat zwar einmal angefangen, aber sie wird niemals aufhören.“ Dem widerspricht er einige Seiten später, indem er plötzlich moralische Gründe in seine Mechanik einführt (oder sind es Überbleibsel biblischer Art?): „Allein, weil die Eitelkeit, die an denen endlichen Naturen haftet, beständig an ihrer Zerstörung arbeitet: so wird die Ewigkeit alle möglichen Perioden in sich halten, um durch einen allmählichen Verfall den Zeitpunkt ihres Unterganges doch endlich herbeizuführen.“

Wieviel großartiger spricht hier Mathilde Ludendorff am Ende ihrer Schöpfungsgeschichte vom Schwinden des Alls und aller Erscheinung!

„Mannigfaltigkeit“ führt Mathilde Ludendorff auf der zweiten Stufe ein, bei der „Schöpfung des sterbunfähigen Einzelwesens“.

Kant „spekuliert“ hier wieder moralisch, indem er den Wert der Mannigfaltigkeit darin sieht, daß sie von Vollkommenheit bis zum Nichts reicht und gerade in den Mängeln sich der Überfluß und die Unerschöpflichkeit der Welt beweist. Man kann immer wieder sein Abgleiten von der reinen Mechanik zu einer unausgegorenen Wesensschau beobachten.

Er nimmt auch ohne weiteres an, daß es bewohnte „Himmelskugeln“ gibt von unbeschränkter Fruchtbarkeit und daß den bewohnbaren Landschaften und öden Wüsteneien die Tugenden und Laster entsprechen. Es

fehlt ihm der Schlüssel, aus solchen Analogie-Sichten ein geformtes Ganzes zu machen.

Eine besondere Ansicht Kants ist die Annahme, daß der Mensch, der gänzlich abhängig ist von der Beschaffenheit der Materie, an die ihn der Schöpfer gebunden hat, in seinen Fähigkeiten „proportional" dem Abstand der Erde von der Sonne ist. Die Trägheit der Erde ist auch die seine. Er könnte nicht mit den Bewohnern anderer Planeten tauschen, die je nach Nähe oder Ferne von der Sonne noch schlechtere oder sehr viel bessere Fähigkeiten haben. Darnach habe der entfernteste Planet die vollkommenste Geisterwelt, weil dessen Stoff am leichtesten ist.

Auch könne der Mensch deswegen auf dem Jupiter nicht leben, weil sich dieser Planet in 10 Stunden um seine senkrechte Achse drehe.

Für die Erde und den Mars schätzt Kant „nicht mit Unwahrscheinlichkeit einen mittleren Stand der physischen sowohl, als moralischen Beschaffenheit".

Solche „Spekulationen" kennt Mathilde Ludendorff nicht, ganz abgesehen davon, daß die Wissenschaft inzwischen weitergeschritten ist und menschliches Leben auf keinem der Planeten annimmt, ja jetzt sich schon damit begnügt, ausfindig zu machen, ob z. B. auf dem Mars etwa ganz niedriges Leben vorhanden sei.

Bemerkenswert ist noch der Satz aus dem „Beschluß" der umfangreichen Arbeit Kants (200 S. u. 60 S. Vorrede u. ä.): „Vielleicht bilden sich darum noch einige Kugeln des Planetensystems aus, um nach vollendetem Ablaufe der Zeit, die unserem Aufenthalte allhier vorgeschrieben ist, uns im andern Himmel neue Wohnplätze zu bereiten."

Mathilde Ludendorff erkennt in ihrer „Schöpfungsgeschichte", daß Vollkommenheit h i e r möglich ist, d. h., daß das Schöpfungsziel erreicht werden kann auf dieser Erde. Sie macht Vollkommenheit nicht von der physischen Beschaffenheit des Gestirns abhängig. Allerdings ist ohne den Schöpfungsvorgang die Eigenart der Erde als e i n z i g e r Träger möglichen Gottesbewußtseins nicht erreichbar, und Kants flüchtiger Gedanke, daß auf einer andern Kugel des „Planetensystems" wir „neue Wohnplätze" nach „vollendetem Ablauf der Zeit, die unserem Aufenthalte allhier vorgeschrieben ist", findet bei ihr eine viel tiefere und unwiderlegliche Erweiterung, indem sie nach dem Tode des Gottesbewußtseins auf unserm Stern ein neues „Atemholen Gottes", ein „größeres" auf anderem Stern im Werden „andersgearteter Geschlechter" sieht.

Zum Abschluß dieses Vergleichs beider Denker müssen wir feststellen, daß Kant letzte Schalen biblischer Eindrücke nicht abgeworfen hat, daß aber doch manch verblüffende Verwandtschaft mit Mathilde Ludendorff vorhanden ist.

Um unsern Vergleich der beiden Philosophen auf diesem Gebiet zu vervollständigen, sei noch auf den Begriff des Äthers hingewiesen, den Kant wie auch Mathilde Ludendorff gebraucht. Kant führt ihn zwar nicht in der eben besprochenen Arbeit ein – hier spricht er nur von einer dichten und weniger dichten Materie –, sondern spricht von Äther in einer etwas späteren Arbeit: „Der Gebrauch der Metaphysik, sofern sie mit der Geometrie verbunden ist, in der Naturphilosophie, dessen erste Probe die physische Monadologie enthält." (in Latein 1756 als Disputation am 10. April von 8 bis 12 Uhr)

Kant stellt fest, daß ein „unbedingt Leeres nötig" sei, um „die Verschiedenartigkeit der Lockerheit der Körper zu verstehen", daß es aber immer eine „Klippe" bleiben werde, eine solche zu finden, eine Klippe, an der die Physik „festsitzen" werde.

Selbst wenn man nur an dünne Bläschen, an eine Art von Zweigen oder gewundenen Federn denke, so würde doch alsbald alle Bewegung im Weltraum zur Ruhe gebracht werden.

Als Folgerung gelangt Kant zu einer Art Kompromiß, indem er sagt: „Die Elemente sind vollkommen undurchdringlich, das ist: sie können durch keine noch so starke äußere Kraft aus dem Raum, den sie einnehmen, völlig ausgeschlossen werden, aber sie lassen sich zusammenpressen, und machen auch eben solche Körper aus, da sie ja einer äußeren zusammendrückenden Kraft ein wenig nachgeben. Daher der Ursprung der ursprünglich elastischen Körper oder Medien – es sei erlaubt, den Äther oder den Feuerstoff im voraus unter sie zu zählen."

Mathilde Ludendorff nimmt den Äther nicht als Element und Körper, sondern sie setzt den Äther zwischen den Willen Gottes, in Erscheinung zu treten, und den bewegten Urstoff im Äther. „Wahrnehmbar im Sinne der Naturwissenschaft ist der Äther nicht." (S. 71) Aber: „Wir wissen um ihn mit der gleichen Sicherheit, wie wir um das Fließende des allmählichen Eintauchens des Göttlichen in Raum, Zeit und Ursächlichkeit um des weltenschaffenden Wunschzieles der Bewußtheit willen wissen." (ebd.)

Anmerkung: 1) Kants Schrift „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" erschien 1755 bei Petersen in Königsberg, und zwar anonym. Die Schrift hatte aber insofern ein ungünstiges Schicksal, als der Verleger „fallierte" und sein Warenlager in gerichtlichen Beschlag genommen wurde. Dadurch wurde Kants Werk nicht bekannt. J. H. Lambert brachte 1761 in seinen „Kosmologischen Briefen" eine ähnliche Lösung der astronomischen Frage. Kant kam dadurch mit ihm in einen freundschaftlichen Briefwechsel (1765–70). Als Laplace 1796 seine „Exposition du système du monde" herausbrachte, wußte er nichts von Kants Vorrangigkeit. Helmholtz sprach darum mit Recht von der „Kant-Laplaceschen Hypothese". In späteren metaphysischen Schriften gab Kant die Grundgedanken seiner Theorie wieder, doch konnte er dadurch die Verbreitung des fast verlorenen Werks zu seinen Lebzeiten nicht fördern. So in dem Werk „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" (1763). Doch wer hätte unter einer solchen Überschrift die bahnbrechende Kosmogonie suchen sollen?

1791 hat J. F. Gensichen, um „eine ungebetene neue Auflage zu verhindern, einen Auszug angefertigt. Kant hat diesen Auszug eingesehen und an manchen Stellen verbessert. Daneben gab es eine Reihe unerlaubter Nachdrucke.

2) Mit der erwähnten Äther-Theorie hat sich Kant auch noch später beschäftigt. 1786 erschien seine Schrift „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft". Diese bedeutete schon eine Abwendung von der o. a. Äthertheorie; aus dem nachgelassenen Werk jedoch ist ersichtlich, daß er auch diese geänderte Auffassung von Naturwissenschaft wiederum verwarf und schließlich zu einer Äthertheorie kam, die der Ludendorffschen fast völlig gleicht.

In diesem Opus postumum vertritt er die Auffassung, daß empirisch wahrnehmbare Einzelkörper für diesen „Äther", der den Weltraum vollständig erfüllt, durchdringlich sind.

Der „Äther" ist für Kant ein transzendentaler „Gegenstand", also kein Objekt der empirischen Physik. Man hat diese Erkenntnis Kants nicht angenommen, so daß sie für die Physik des 19. und 20. Jahrhunderts nicht wirksam wurde. Auch kamen Kants nachgelassene Aufzeichnungen erst 1936–1938 nach einer langen „Odyssee" zum Vorschein.

Wenn Mathilde Ludendorff in ihrer „Schöpfungsgeschichte" schon zu Beginn der zwanziger Jahre die gleiche Äthertheorie aufstellte, war es demnach voll ihr Eigengut und es wurde ihr wohl auch nicht bekannt, daß Kant zur gleichen Erkenntnis wie sie gekommen war. Sie hätte das sicher in ihrem Physikwerk erwähnt, wo sie so eingehend über die Energie-Materiefrage und den Dualismus von Welle und Korpuskel abhandelt und zeigt, wie gerade ihre Äthertheorie (die die gleiche wie Kants im Opus postumum ist) die Probleme löst. (s. dazu B. Tuschling: Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" und das Opus postumum; in „Kant – Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln" hrsg. v. G. Prauss, Köln 1972, S. 175 ff.)

Es wird ersichtlich, wie zwei Philosophen, die als Naturwissenschaftler begonnen haben, auf metaphysischem Gebiet zum gleichen Urteil gekommen sind und daß ihre Äthertheorie eine Notwendigkeit für jede Weltentstehungslehre bleibt.

B 4157 DX

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 10 23. 5. 1982 22. Jahr

Inhalts-Übersicht

Altwerden mit Immanuel Kant

Von Gisa Burkert

Acht Jahrzehnte — von 1724 bis 1804 — umschließt das Leben Immanuel Kants, des Philosophen aus Königsberg. In seinen populären Schriften bejaht er das Alter und zeigt Wege auf, es zu einer wertvollen und erstrebenswerten Daseinsspanne zu machen. Alte Menschen, findet er, sollte man nicht schon deshalb ehren, weil sie der Sterblichkeit, dem „Du bist Erde und sollst zu Erde werden“ so lange haben ausweichen können. Sie versäumten vielfach, dem Lebensabend durch

Handlungen einen Wert zu geben. Nur dazu sollte man bestrebt sein, sich gesund zu erhalten.

Gesundheit bewahrt man sich nach Kant am besten von innen her. Schonung der eigenen Kräfte und Gefühle ist Verzärtelung. Sie hat Schwäche zur Folge und ein allmähliches Erlöschen der Lebenskraft aus Mangel an Übung. Kant hält sich Kopf und Füße kalt, wäscht sich auch zur Winterszeit mit eisigem Wasser und bewahrt sich so seine Spannkraft. Er lächelt über Menschen, die stets lange schlafen, um sich das Ungemach zu ersparen, das das Leben im Wachen unvermeidlich mit sich führt. Sie wünschen sich, wunderlich genug, ein langes Leben, um es größtenteils zu verschlafen. Mehr als ein Drittel des Tages will Kant dem Schlaf nicht eingeräumt wissen. Das Versinken in Untätigkeit bewirkt ein frühes Altwerden und eine Verkürzung des Lebens. Freilich gibt es nach seiner Beobachtung auch Leute, die mit Nichtstun immer vollauf zu tun haben und dabei häufig recht alt werden.

Viele ältere Menschen quält das sich ständig verstärkende Gefühl, daß ihre Lebenskraft stockt. Sie glauben, alle Krankheiten, von denen sie lesen, an sich zu bemerken. Sie brüten unablässig über Übeln, die ihnen zustoßen könnten. Kant weiß dagegen ein Heilmittel. Man gehe über seine Beängstigungen zur Tagesordnung über. Man tue, als ob sie einen nichts angingen. Der Philosoph hat dies an sich selbst erprobt. Wegen seiner flachen und engen Brust, die für die Bewegung des Herzens und der Lunge wenig Spielraum ließ, hatte er eine Anlage zu Schwermut, die an Lebensüberdruß grenzte. Er brachte es aber dahin, sich an seine Beschwerden nicht zu kehren und im Kopf Ruhe und Heiterkeit zu bewahren, wenn Herzbeklemmung und Brustbeengung eintraten. Er fand, daß man des Lebens froher wird durch das, was man tut, als was man genießt.

Kant hatte in höherem Alter nur noch ein gesundes Auge. Nach drei Jahren stellte er fest, daß er die Sehkraft des erblindeten Auges nicht mehr vermisse. Schwierigkeiten, die ihm das heile Auge bereitete, bekämpfte er mit eiserner Willenskraft. Häufig verschwammen ihm plötzlich in seinen Vorlesungen die Buchstaben so sehr, daß er seinen Text nicht mehr lesen konnte. Anstatt abzubrechen zwang er sich, frei zu sprechen, und zwar so flüssig und folgerichtig, daß seine Studenten nichts bemerkten.

Über das Essen und Trinken befragt, sagt Kant, der junge Mensch möge ruhig so viel essen und trinken, wie Hunger und Durst verlangten. Der ältere Mensch aber solle sich wegen der sich mit den Jahren auftretenden Schwächen an eine von ihm geprüfte und heilsam gefundene Lebensart halten.

Vor einer Gefahr des Alters warnt Kant besonders. Mancher rühmt sich, für sein Alter recht gesund zu sein. Er lebt aber nur noch auf einer niedrigeren Stufe gleichsam als vegetierendes Wesen dahin. Er kann essen, gehen und schlafen, ist aber zur Führung seiner bürgerlichen, zu öffentlichen Geschäften verpflichtenden Existenz nicht mehr fähig. Dann führt die Kunst, das Leben zu verlängern, dahin, daß man schließlich unter den Lebenden nur noch geduldet ist. Kant weiß treffliche Mittel, diesem Absinken ins bloß Animalische zu begegnen. Wer sich beruflich oder in seiner Freizeit schon immer mit Bücherlesen oder Nachsinnen und Erfinden befaßt hat, sollte es im Alter als Jungborn weiterpflegen.

Beschäftigung mit geistigen Dingen — Lesen, Nachdenken, Entwerfen — sollte wechseln mit körperlicher Betätigung. Das Spazieren im Freien entspannt und erfreut durch den Wechsel der Gegenstände. Es gibt dem freien Spiel der Phantasie Raum.

Kant empfiehlt den alten Menschen Spiel, Theater und Arbeit. Hier wird ihnen die Zeit, die sie sonst sich mit Langeweile quälen, auf angenehme Weise verkürzt. Spiel — vornehmlich um Geld — ist die beste Zerstreuung und Erholung, weil es den Zustand eines ständig wechselnden Fürchtens und Hoffens darstellt. Durch reines Nichtstun aber erholt man sich nur langsam. Theater ist deswegen so anlockend, weil es in gewisse Schwierigkeiten — Ängstlichkeit und Verlegenheit zwischen Hoffnung und Freude — führt, die sich am Schlusse lösen und im Zuschauer eine Hebung des Lebensgefühles hervorrufen.

Die Arbeit ist nach Kant die beste Art, sein Leben zu genießen. An sich ist sie eine beschwerliche und unangenehme Beschäftigung. Jedoch das Erfolgsgefühl, etwas geleistet zu haben, erfreut. Die Ruhe nach der Arbeit vermittelt fühlbare Lust und Munterkeit.

Kant schließt seine Ratschläge für ein ersprießliches Altern mit den Worten:

„Das Ausfüllen der Zeit durch planmäßig fortschreitende Beschäfti-

gungen ist das einzig sichere Mittel, seines Lebens froh und dabei doch auch allmählich lebenssatt zu werden. Je mehr du gedacht, je mehr du getan hast, desto länger hast du gelebt.“

B 20513 D



DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 24 23.12.1989 29. Jahr

Inhaltsübersicht

Hebbel und das Christentum

Zu seinem 126. Todestag
Von Karl Löffler

Nichts kann uns die Größe und Bedeutung unseres völkischen Befreiungskampfes deutlicher zum Bewußtsein bringen als die Erkenntnis, daß unser Ringen nur ein Abschnitt in der jahrhundertelangen Auseinandersetzung der deutschen Seele mit dem Christentum darstellt. Mit tiefer Freude und Genugtuung sehen wir, wie immer und zu allen Zeiten einzelne aufstanden, die sich mit dieser Offenbarung eines fremden Volkes auseinandersetzten, sich ehrlich darum bemühten, aber nicht den eigenen Wahrheitswillen zum Schweigen brachten und sich mit einer bequemen Verständigung und Scheinlösung begnügten, sondern aus ihrer klaren Unbedingtheit heraus zu einer Ablehnung des Christentums kamen. Vielen ist die Haltung Friedrichs des Großen, Schopenhauers oder Nietzsches bekannt, wenigen nur die herbe Kritik, die Friedrich Hebbel am Christentum übt.

Man komme nicht mit dem Einwand, Hebbel wäre einer von jenen vielen Vernünftlern und brächte nichts Neues. Wer so urteilt, geht an dem Wesentlichen vorüber und kommt nicht zum rechten Ziele. Vor unseren Augen nimmt der Denker Hebbel einen anderen Standort ein. Er gehört für uns zu der langen Reihe nordisch-germanischer Ketzer, die sich nie mit der artfremden Glaubenswelt aussöhnten und deren herrischen Protest er in veränderter Zeitlage wieder aufnimmt. Gegen den Vorwurf, zu den weltlerischen Aufklärern gezählt zu werden, wehrt er sich in einem Briefe an Üchtritz, demgegenüber er sich offenherzig über all diese Dinge ausläßt:

„*Die Wahrheit suchen wir beide; Sie glauben sie zu besitzen, ich suche sie und bitte nur, überzeugt zu sein, daß nicht die Herren Strauß usw. aus mir reden, sondern daß ich, so unabhängig von diesen, wie von den Kirchenvätern, die Sie mir zitieren, mein ureigenstes Denken ausspreche.*“

Früh kommt der junge Hebbel mit der jüdisch-christlichen Welt in Berührung. Die Gestalten und Ereignisse in der Bibel prägen sich seiner Erinnerung tief ein. In den „*Aufzeichnungen aus meinem Leben*“ erzählt er von der Frau des Maurermeisters Ohl, die er als Kind öfters aufsuchte:

„*Sie las fleißig in der Bibel, und der erste starke, ja fürchterliche Eindruck aus diesem düsteren Buch kam mir, lange bevor ich selbst darin zu lesen vermochte, durch sie, indem sie mir aus dem Jeremias die schreckliche Stelle*

vorlas, worin der zürnende Prophet weissagt, daß zur Zeit der großen Not die Mütter ihre eigenen Kinder schlachten und sie essen würden. Ich erinnere mich noch, welch ein Grausen diese Stelle mir einflößte, als ich sie hörte, vielleicht, weil ich nicht wußte, ob sie sich auf die Vergangenheit oder auf die Zukunft, auf Jerusalem oder auf Wesselburen bezog, und weil ich selbst ein Kind war und eine Mutter hatte."

Angesichts dieser Jugenderlebnisse wundert es uns nicht, daß Hebbel sich verhältnismäßig rasch und ohne Vorbehalt von allen christlichen Vorstellungen befreit. Das berühmte Schreiben an Elise Lensing aus dem Jahre 1837 ist hierfür ein beredtes Zeugnis. Als Hebbel diesen Brief schrieb, war er erst 24 Jahre alt. Die Anschauung, die er hier ausspricht, entspringt keiner flüchtigen Laune und Mißgestimmtheit, sondern ist grundlegend für alle späteren Stellungnahmen. In abgewandelter, milderer Form spricht er die gleiche Überzeugung immer wieder aus, ihr bleibt er bis zu seinem Lebensende treu. Unerschrocken schleudert er dem Christentum die schwersten und gröbsten Anklagen entgegen:

„Das Christentum ist das Blatterngift der Menschheit. Es ist die Wurzel alles Zwiespaltes, aller Schlaffheit, der letzten Jahrhunderte vorzüglich. Je weiter sich wahre Bildung nach unten hin verbreitet, um so schlimmer wird es wirken. Bisher war das Christentum des Volkes ziemlich unschädlich, denn es war ein roheres Heidentum. Diese meine innigsten Überzeugungen hab ich mich veranlaßt gefunden, Dir mitzuteilen. Hinter all dem Scherz in früheren Tagen lag der tiefste Ernst versteckt: Ich hasse und verabscheue das Christentum und Nichts mit größerem Recht."

Hebbel betrachtet das Christentum nicht losgelöst von den anderen religiösen Erscheinungsformen. Er erkennt deutlich, daß Christentum und Judentum unlösbar zusammenhängen, daß das eine der Nährboden des anderen ist. Während seines Aufenthaltes in Rom verzeichnet er in seinem Tagebuch (1844): *„daß das Christentum vom Judentum herstammt, sieht man schon daraus, daß alles auf Gewinn und Verlust: Himmel und Hölle, berechnet ist."*

Gestützt und bestätigt sieht Hebbel seine Auffassung vom Christentum einmal durch die Ergebnisse der Naturwissenschaften, die das christliche Weltbild von Grund auf erschütterten, zum anderen aber auch durch die ungeheuerlichen Feststellungen der Bibelkritik, die den *„Trug vom Sinai"* enthüllten:

„Wer sich nicht einspinnt in unbestimmte Gefühle, der muß sich sagen, daß es sich bei den unberechenbaren historischen Enthüllungen auf der einen

Seite und den Schwindel erregenden Fortschritten der Naturwissenschaften auf der anderen in unserer Zeit gar nicht mehr um das Verhältnis der Religionen untereinander handelt, sondern um den gemeinschaftlichen Urgrund, aus dem sie alle im Lauf der Jahrhunderte hervorgegangen sind, um das Verhältnis des Menschen zur Natur und um seine Abhängigkeit oder Unabhängigkeit von ihren unerbittlichen Gesetzen ... Die Wagen und das Messer haben nun zu höchst bedenklichen, ja furchtbaren Resultaten geführt und mit dem obligaten ‚Der Herr sprach', aus Büchern entlehnt, die man seit der Entdeckung der Keilschrift weiter über den Berg Sinai hinaus bis zu ihren letzten Quellen verfolgen kann, wird keiner die Männer, die sie handhaben, noch zum Schweigen bringen wollen."

Es ist verständlich, daß Hebbel in der damaligen Zeit mit solchen Gedanken auf heftigen Widerstand stieß. Als eifriger Streiter für die christlich-theologischen Belange trat der Pfarrer L. W. Luck aus Wolfskehlen auf den Plan. In mehreren Briefen warf er dem Dichter seinen Unglauben vor und fühlte sich in seiner „*ehrlichen Überzeugung*" und seinem „*wahrheitsliebenden Denken*" durch Hebbels Ausführungen beengt und bedroht. Seltsam ist es, daß Theologen nur dann immer von einer Bedrohung der Glaubens- und Gewissensfreiheit reden, wenn ihr Dogmengebäude durch nüchterne Feststellungen ins Wanken gerät. Nachdrücklich trat ihm Hebbel entgegen und wies ihn in seine Schranken zurück:

„*Es handelt sich ja aber nicht um Ihre Denkfreiheit, sondern um die meinige; ich habe Sie nicht darüber zur Verantwortung gezogen, daß Sie glauben, was ich nicht glaube, sondern Sie mich darüber, daß ich nicht glaube, was Sie glauben. Ich habe mich einfach verteidigt, und schon das hätte ich, ohne Ihnen irgendwie zu nahe zu treten, ablehnen können, denn jeder Bekehrungsversuch ist ein Griff in Herz und Eingeweide hinein, und ich brauche mir das Kitzeln mit einem Seziermesser nicht darum gleich gefallen zu lassen, weil derjenige, der es anfaßt, es in guter Meinung tut.*"

Stark ist der Sinn für Freiheit und Unabhängigkeit bei Hebbel ausgebildet. In all seinem Schaffen und Forschen waltet ein unerbittlicher Ernst und eine tiefe Wahrhaftigkeit. Er schreckt nicht wie die Mehrzahl vor unangenehmen Folgerungen zurück. Verächtlich spricht er aus, daß die Religion der meisten Leute nichts weiter ist, als ein „*Sich-Schlafen-Legen*", er begnügt sich angesichts des Unbegreiflichen im Natur- und Menschenleben nicht mit flachen Scheinlösungen oder Terullians: Credi, quia absurdum est! Seinem Scharfsinn bleibt schwerlich etwas verborgen, er

sieht, daß die vermeintliche christliche Demut nur verkappter Hochmut ist, *„der den wahren Christen schon seit 1800 Jahren zum wahren Hanswurst macht"*.

Der christliche Gott erscheint ihm höchst fragwürdig, nicht weniger die Erklärungsversuche frommer Christen über Gott und Unsterblichkeit: *„Es ist wahr, ein Gott, wie ihn der ‚wahre Christ' sich denkt, paßt so vortrefflich in die große, krause Maschine, wie eine Welle in die Windmühle; aber eben weil er so erstaunlich gut paßt, möchte ich einen solchen Gott bezweifeln ... Sollten in der Tate Leute, die sonst so blind sind, daß es für sie auf Erden überall fast keinen Unterschied gibt, gerade berufen sein, Himmelskarten zu verfertigen, oder die einmal gezeichneten zu approbieren? Sollten Augen, denen der Sperling entgeht, der ihnen nicht auf der Nase sitzt, Stand und Bahn der Zentralsonne (das ist doch Gott) zu entdecken und zu verfolgen Kraft haben?"* Nach weiteren Ausführungen, die diesen Gedanken fortspinnen, gipfelt seine Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben in dem Satze:

„Religion ist das Produkt höchster Ohnmacht und höchster Eitelkeit, beide miteinander multipliziert."

Was verleiht diesem Glauben aber Dauer und Stärke, was läßt ihn so fest in den Gemütern wurzeln? Sind es nur Gewalt, Bedrohung und Einschüchterung, die dies allein zustande bringen? Verfügt die Kirche nicht über feinere, wirkungsvollere Mittel, den Glaubenseifer ihrer Angehörigen immer wach zu halten und zu unermüdlichem Handeln für ihre eigenen verborgenen Ziele anzustacheln, und worin bestehen sie?

Unauffällig für den oberflächlichen, am Äußeren haftenden Beobachter hat die Kirche auf Grund ihrer jahrhundertelangen Erfahrung auf dem Gebiete der Menschenbehandlung ein System steter seelischer Beeinflussung ausgebildet, das die feste Grundlage ihrer Macht darstellt. Der römische Männerbund verfügt auf diesem Gebiet über eine größere Fertigkeit als der protestantische Prediger. Sie unterscheiden sich in der Wahl und dem Gebrauch der Mittel, nicht jedoch im Ziele, den Menschen an sich zu ketten und seelisch hörig zu machen.

Hebbel lernt bei Gelegenheit der Predigt eines Hamburger Geistlichen eine Art dieser unheilvollen seelischen Beeinflussung kennen und übt daran scharfe, unnachsichtige Kritik:

„Ist denn nur das Heuchelei, Empfindungen und Gedanken auszusprechen, die man nicht hat? Ist es nicht auch Heuchelei, künstlich einen Gemüts- und Geisteszustand zu erzeugen, aus dem solche in sich unwahre Empfin-

dungen hervorgehen? Die Wärme, die die Diener Gottes vermittelst des Enthusiasmus im Menschen erwecken, ist gefährlich. Wenn die katholischen Priester und die protestantischen Diener des Wortes die Überzeugung von der unbedingten Wahrheit des Evangeliums hätten, so müßten sie sich doch besinnen, ob sie in den Herzen einen Grad von Wärme erwecken dürfen, der den des Lichts im Kopfe überstiege. Die auf diese Weise bei dem himmlischen Weine gestifteten Freundschaften sind nicht viel stichhaltiger als die profanen, die beim irdischen entstehen; sie quellen nicht aus der Erkenntnis des gegenseitigen Werts und gegenseitigen Bedürfnisses, sondern aus dem Rausch hervor. Wenn auch der Rausch nicht verflöge, sondern sich in ein ‚Delirium tremens' umsetzte ... Ich halte es für ruchlos, wenn man die Erkenntniskräfte des Menschen nicht zugleich steigert, wenn man die dumpfen Gefühle, die man in ihm erregt, nicht in allgemeine Ideen aufzulösen und sie durch keine Mittel als durch den Kanzel-Hokuspokus zu befestigen weiß."

Wie diese Stelle zeigt, hat Hebbel ein feines Ohr für den geheimen Sinn dieser christlichen Methoden. Er läßt sich darüber nicht hinwegtäuschen. Auch seine Freunde und Bekannten vermögen ihn nicht von dem einmal für recht befundenen Weg abzubringen. Ihre Bekenntnisversuche bleiben erfolglos. In den letzten Jahren seines Lebens kommt er auf das Problem des Christentums in einem Briefe an Üchtritz, der wieder versucht hatte, ihn umzustimmen, nochmals zu sprechen: „*Das Christentum ist mir, was es war, eine Mythologie neben anderen, und wie ich jetzt, nach abermaliger jahrelanger Beschäftigung mit den Akten, leider hinzufügen muß, nicht einmal die allertiefste.*"

Obgleich die Erforschung germanischer Gesittung und Kultur zu seiner Zeit noch unvollkommen und bruchstückhaft ist, ahnt der Genius in ihm die gewaltige Größe dieser vergangenen Welt. Bewunderung hegt er für die altnordische Mythologie, „*deren großartige Natursymbolik und schwindelerregende Majestät über alles Individuelle hinausragt*".

So lebte und wirkte in ihm eine unbestechliche Wahlkraft, die ihn das Fremde vom Arteigenen scheiden hieß. Sein deutscher Wahrheitssinn, sein trotziges Freiheitsverlangen war mächtiger als die ihm in der Jugend gelehrte christliche Botschaft. Mit seiner Erkenntnis eilte er seiner Zeit weit voraus und predigte tauben Ohren. Wir erst ermessen ganz die Tragweite und Wahrheit des Satzes, den er bereits vor hundert Jahren aussprach:

„*Unglück zugleich für Welt wie für Christentum war es, daß die Religion des Orients zum Okzident hinüberschritt ...*"

B 20513 D

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 6 23.3.1991 31. Jahr

Inhaltsübersicht

Abgelehntes Angebot

Von Hans Kopp

Es ist die übliche Erfahrung, daß Jugend oft ganz andere Wege geht, als die Eltern es wünschen. Ja, eine ganze psychologische Wissenschaftsschule hat auf dieser Tatsache aufgebaut, von Ödipuskomplex gesprochen und die Söhne geradezu ermuntert, anders als die Väter zu denken und zu handeln. Andrerseits gab und gibt es aber auch Jugend, die dem Elternhaus treu bleibt und das weiterführt, was dort gedacht und gesagt wurde.

Mag es nun an Fehlern der elterlichen Anschauungen oder an der Lebensweise des Elternhauses liegen, mögen Zeitmoden das Elternhaus verteufeln lassen, mag besondere schöpferische Kraft Neues entdecken bei verständnisvoller Treue zu allem Vorhandenen — auf jeden Fall sind die meisten Veränderungen, Revolutionen, Reformationen usw. aus dem Ablehnen des in der Jugend Gebotenen entstanden.

Martin Luther

Sein Name steht für eine gewaltige Veränderung auf religiösem Gebiet des alten Europas, und diese Veränderung wurde als Kampf gegen Auffassung und Übung der bisherigen Christenheit verstanden.

Luther lebte fast noch ganz in den Vorstellungen und Ängsten des sog. Mittelalters. Bei einem Gewitter geriet er in größte Angst und gelobte, bei Errettung ein Mönch zu werden. Das war schon ein Widerspruch gegen den Vater und die Familie, die sich Kinder und Enkel wünschten. Viel später kam Luther allerdings von dieser Entscheidung ab, heiratete und versöhnte sich mit dem Vater.

Wie seine Kindheit aussah, gibt folgende Bemerkung wieder:

„Ich wurde von Kindheit auf so gewöhnt, daß ich erblassen und erschrecken mußte, wenn ich den Namen Christus nennen hörte: denn ich war nicht anders unterrichtet, als daß ich ihn für einen gestrengen und zornigen Richter hielt.“ (O. Scheel: *„Martin Luther“*, 1917, Dok. No. 406).

Das Mönchsleben machte ihm ungeheure Schwierigkeiten. Das befohlene ständige Schweigen war für einen Mann, der eine große Rednergabe besaß, eine Qual. Dann ekelte ihn allmählich vor der geübten katholischen Frömmigkeit der Vertreter dieser Konfession. Die Sakramente, besonders das Beichtsakrament, wurde nach seinem Urteil von Priestern mit *„unsauberen“* Ohren abgenommen, ebenso *„unsaubere“*. Hände — auch wenn sie mit geweihtem Wasser übergossen wurden — zelebrierten

die Messe, spendeten die Kommunion, die Firmung, Hände, die Geld nahmen: zunächst als Beigabe zur Buße und zunehmend als Bußersatz. Hier trat augenscheinlich auf, daß nicht die Werke erlösen konnten, besonders nicht die Werke der Heiligen, deren Überschuß an Heiligkeit eine Art verzinsliches Kapital für die Sünder wurde. Über solche Konten gelangte man geradewegs in den Himmel. Dieser ganze religiöse Kult, die ganze Ablaßmache wurde allmählich ein Angebot, das Luther nicht annehmen konnte.

Das päpstliche Rom gar, das Luther als junger Mönch dienstlich aufsuchen mußte, war ein Angebot, das er nur ablehnen konnte. Die Stadt selbst war eine Ruinenwüste, seit die Normannen sie 1084 niedergebrannt hatten. Die Straßen trugen noch alle Kennzeichen des Mittelalters, mehr als die betriebsamen deutschen Städte, z.B. Erfurt, das damals größer war als Rom. Wenn schon manche Künstler die Gemächer des Papstpalastes ausmalten, so sah davon die Menge nichts und auch nichts der fremde Besucher, der sowieso kein Verständnis für diese neue Kunst besaß. Aber überall gab es Reliquien, vom Fleisch entblößte Knochen, einen halben Petrus und einen halben Paulus, und gegen Gebühr konnte man einen Fußabdruck von Jesus in Marmor oder die Dreißig Silberlinge des Judas sehen. Deutsche Kurtisanen hörte er über die Beschäftigung mit Priestern lachen, aber am meisten ärgerte ihn die Eile, mit der Messe gelesen werden mußte. Es hieß immer *„passa, passa“*, beeile dich, weg da! In einer Stunde zelebrierten sieben Priester gleichzeitig ihre Messen, und das in einem furchtbaren Latein. Als er versuchte, für seine Mutter eine Messe zu lesen, gelang das in dem Durcheinander nicht. So ging er und *„aß einen rustigen (geräucherten) Hering dafur“*.

Es war also nichts mit dem Angebot aus Rom. Er konnte zwar Latein, Griechisch und Hebräisch, aber sein eigenes Volk daheim in Sachsen mußte er in dessen Sprache unterrichten. Der Glaube entsteht durch Hören, nicht durch Sehen (*„quia est auditu fides, non ex visu“;* Weimarer Ausgabe III 227). Das ging ihm auf, und damit nahm er Abschied vom Angebot des Katholizismus, der immer schon mehr aufs Auge wirkte und beim Hören höchstens durch Musik beeindruckte. Und so kam er zur Bibel als dem Muttergrund (*„ex matrice scripturae nati“*, WA IV 234).

Europa brachte noch nichts hervor aus eigenem Geist, naiv — nachdem die Gebildeten sich an die antiken Schriftsteller hielten — glaubte es, in der volkssprachlichen Bibel die geistige Rettung zu finden. Wiclif und Huß u.a. hatten schon lange vor Luther dies jüdische Buch in ihre Heimat-

sprache übersetzt, wie übrigens auch schon zahlreiche Deutsche, dies besonders ins Oberdeutsche (14 Übersetzungen vor Luther), aber auch ins Niederdeutsche (4). Für Luthers Erfolg half vieles zusammen: die Erfindung des Buchdrucks, die mitteldeutsche Sprache, das reformatorische Ansinnen.

Es ist uns heute rätselhaft, mit welcher Wut das Angebot aus Rom für Auge und Ohr abgelehnt wurde in weiten Teilen Deutschlands und Europas und mit welcher gleichen Wut sich die lesenden Augen und die hörenden Ohren in die Geschichtenwelt einer armseligen Wandergruppe vertieften.

Luther hat sich selbst induziert irre gemacht und an den Entdeckungen der kopernikanischen Epoche und anderer Wissenschaften vorbeigelebt, wie übrigens der ganze Protestantismus bis ins 18. Jh.

„Ich habe nun seit etlichen Jahren die Bibel jährlich zweimal ausgelesen, und wenn die Bibel ein großer mächtiger Baum wäre und alle Worte die Ästlein, so hab ich alle Ästlein abgeklopft und wollte gerne wissen, was daran wäre und was sie trügen. Und allezeit habe ich noch ein paar Äpfel und Birnen heruntergeklopft.“ (*„Tischgespräche“* WA 6010).

„Das Evangelium war zur Zeit Christi und der Apostel ein Lehrwort, danach unter dem ganzen Papsttum ein Lesewort. Jetzt aber ist es ein Kampfeswort geworden und will seine Feinde nicht länger leiden, sondern aus dem Weg räumen.“ (WA 2185)

„Es heißt Matth. 17,5: ‚Diesen (Christus) sollt ihr hören‘; und Ps. 45,11: ‚Höre, Tochter, schau darauf und neige deine Ohren, vergiß deines Volkes und deines Vaters Haus.‘“ (WA 4134)

Ludwig Feuerbach

Viele, die da fortwährend das Wort Gottes aus dem Mund protestantischer Priester anhören mußten, bekamen ein übles Gefühl und suchten nach Befreiung davon. Es waren vor allem philosophische und naturwissenschaftliche Einwände, die gegen dies Wort erhoben wurden, ganz abgesehen von der pietistischen und rechthaberischen Form dieses Angebotes. Wo es in romanischen Ländern im 17. und 18. Jh. noch revolutionäre Spötter im Stil eines Rousseau und Voltaires waren, die aber meist gut katholisch blieben, kam die wirkliche Ablehnung des Christentums im 19. Jh. meist aus dem germanischen Norden, wofür L. Feuerbach und Fr. Nietzsche berühmte Beispiele sind.

Ludwig Feuerbach (1804 Landshut - 1872 Nürnberg) stammt aus

einer ursprünglich hessischen Familie. Sein Vater Paul Joh. Anselm v. Feuerbach (1775 - 1833), Kriminalist, schuf 1811 das bayr. StGB, wurde aber 1814 wegen seiner Flugschriften zu den Befreiungskriegen nach Bamberg auf den Stuhl eines Präsidenten des Appellationsgerichtes abgeschoben. Ludwig war der vierte von fünf Söhnen. Der Sohn seines ältesten Bruders ist der berühmte Anselm F. (1829 - 1880), der Maler römischer Bildnisse und antiker Gestalten.

Ludwig bezog mit 18 Jahren die Universität Heidelberg auf Anraten seines Vaters und kam dort mit einem großen Ballast romantischer und religiöser Vorstellungen an. Aber in Heidelberg war das Angebot der Geist Hegels, den Ludwig im Gegensatz zu seinem Vater schätzte.

Ludwig machte sich schnell frei von der religiösen Vorstellung eines gegen Welt und Ich selbständigen persönlichen Gottes. Der Vater genehmigte dann doch die Übersiedlung des Sohnes 1824 nach Berlin, allerdings in der Annahme, der Sohn würde dort Schleiermacher, Neander u.ä. hören.

Ludwig aber wollte Hegel hören. Es ging immer noch um das Christentum, wenn auch in der Hegelschen Deutung und Befürwortung. Ludwig ging bald eigene Wege, auch wenn man ihn lange als „*Hegelianer*" einordnete. Über die Bibel schrieb er an seinen ehemaligen Lehrer Daub nach Heidelberg:

„*Auf eine der Willkür des blinden Zufalls preisgegebenen Schrift darf aber durchaus nicht allein die Wahrheit der Religion gegründet werden. Der Vernunft genügt nicht mehr die schöne Unschuld der Bibel, über welcher der heilige Geist nur in Gestalt einer Taube schwebte . . .*" (Carlo Ascheri: Karl Löwith zum 70. Geb., Stuttgart 1967, S. 450).

1826 ist L. Feuerbach dann wieder im Haus seines Vaters in Ansbach und besucht die Universität Erlangen. Nun geht ihm allmählich auf, daß die christliche Religion gar nichts mit der Natur zu tun hat. Ab 1829 hat Feuerbach die Genehmigung zu Vorlesungen an der Universität, wovon er auch Gebrauch macht.

Anonym läßt er 1930 in Nürnberg seine Schrift erscheinen „*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*". Nun gerät er schnell in Gegensatz zum Lehrkörper dieser kleinen protestantischen Universität, die das katholische Bayern nur deshalb bestehen läßt, um Pastoren der prot. Minderheit ausbilden zu können. Die Polizei beschlagnahmt seine „*Todesgedanken*", was unfehlbar zum Bruch mit der Erlanger Theologie führt.

In dieser Schrift finden sich Gedanken, wie sie Mathilde Ludendorff fast

ein Jahrhundert später in ihrem Werk „*Triumph des Unsterblichkeitwillens*“ gibt, allerdings nicht — wie der junge Feuerbach — im Ton mystischer Schwärmerei, sondern mit philosophischer Klarheit.

Bald wird ein „*neuer Geist die Menschheit mit seiner Erscheinung beglücken, und aus den jämmerlichen Gegensätzen und Widersprüchen, in die sie jetzt aufgelöst ist, erretten ... so ist es wohl vor allem Bedürfnis, daß der Mensch, nachdem er lange genug in den paradiesischen Träumen seiner Unsterblichkeit geschwelgt, lange genug in der wonnevollen Anschauung seiner selbst und dem berauschenden Genuß seiner Individualität gelebt hat, an seine wahrhafte und vollständige Vergänglichkeit und Sterblichkeit sich erinnere*“, denn erst wenn der Mensch „*eingekehrt in das Bewußtsein seiner Endlichkeit*“, wird er imstande sein, „*absolut Wahrhaftes und Wesenhaftes, wirklich Unendliches zum Vorwurf und Inhalt seiner gesamten Geistestätigkeit zu machen*“. (ebd. S. 88 ff.)

Schnell hat sich Feuerbach von Hegels Gedankenwelt getrennt. Sie wird ihm zuwider, weil sie sich in ihrem kaum mehr verständlichen Schneckenhaus verkrochen hat. Er meint diesbezüglich:

„*Die Philosophie zur Sache der Menschheit zu machen, das war mein erstes Bestreben. Aber wer einmal diesen Weg einschlägt, kommt notwendig zuletzt dahin, den Menschen zur Sache der Philosophie zu machen, und die Philosophie selbst aufzuheben, denn sie wird nur dadurch Sache der Menschheit, daß sie eben aufhört, Philosophie zu sein.*“ (Sämtl. Werke II, S. 413)

Schließlich kommt Feuerbach völlig vom Christentum und von jeder Religion ab, die er alle als Spiegelbilder menschlicher Selbstbespiegelung auffaßt. Berühmt wurde sein Werk „*Das Wesen des Christentums*“ (1841). Darin heißt es z.B.:

„*Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen, abgesondert von den Schranken des individuellen, d.h. wirklichen, leiblichen Menschen, vergegenständlicht, d.h. angeschaut und verehrt als ein andres, von ihm unterschiednes, eignes Wesen — alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens.*“ (I, S. 53).

So aufschlußreich das umfangreiche Werk ist, es fehlt ihm dann doch das „*Instrumentarium*“, wie die wissenschaftlichen und besonders die anthropologischen Erkenntnisse in ein nachvollziehbares Leben im Geist dieser Erkenntnisse verwandelt werden können.

Die Frage: Wie wird Philosophie volkstümlich? ist nicht gelöst.

Wenn Marx und Engels sich dann auf Feuerbach zu stützen vermeinten, so fehlen gerade ihrem Materialismus das Volkstümliche, die vom Unterbewußtsein vorgeprägten Lebensgehalte und die als Volkseigenart auftretenden Erscheinungen.

Daß dann Richard Wagner gerade in Feuerbach den Anreger zu schöpferischen Gedanken und Werken sah, ist eine späte Genugtuung für den Gedankenkämpfer.

1841 wurde Feuerbach aus dem Verzeichnis des Lehrkörpers der Universität Erlangen gestrichen und lebte fortan als Einzelgänger in Bruckberg bei Nürnberg.

Er fühlt sich als Verfolgter und vergleicht sich mit Campanella, der 27 Jahre im spanischen Kerker einsaß, und mit Giordano Bruno, den die Inquisition 7 Jahre im Kerker hielt, um ihn 1600 dann als Ketzer zu verbrennen; denn er vertrat eine andere Auffassung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen, als die christliche Religion sie anbot und gebot.

Mathilde Ludendorff

Wenn Luther mit reiner Glaubensgerechtigkeit die Werkgerechtigkeit als Angebot der Kirche ablehnte, Feuerbach das Christentum als unwissenschaftliches Angebot verneinte, kommt die Ablehnung Mathilde Ludendorffs schon aus den Kindheitserlebnissen der bigotten protestantischen Bibelgerechtigkeit. Sie wuchs im Umkreis verwandter Pastorenfamilien auf und war dem Zwang dummer Betschwestern ausgesetzt. Da ihr geliebter Vater selbst protestantischer Geistlicher war, kam sie schon früh in einen Zwiespalt, den aber kindliche Verehrung und auch die Großzügigkeit des Elternhauses überwinden half.

Aufschlußreich sind in dieser Beziehung ihre Jugenderinnerungen.

„Es fehlte auch nicht an den dringlichen Mahnungen, an das Wort zu denken (anläßlich der Konfirmation): ‚Wer unwürdig isset und trinket, der isset und trinket sich selbst das Gericht‘, und die Hölle mit ihren Qualen blieb keineswegs unerwähnt, ganz im Gegenteil!

Vor allem aber hatte ich noch dicht vor der Konfirmation gründlich die Verängstigung vor dem Abendmahl und der Hölle kennengelernt!“ (*„Kindheit und Jugend“*, I. Teil von *„Statt Heiligenschein oder Hexenzeichen Mein Leben“*, 1932 S. 77).

„Ich sah, wie er (der Vater), vom Dogma der Kirche völlig frei, zu einheitlicher, klarer, erlösender Schau aber dennoch nicht kommen konnte, da die christliche Aufzucht ihm zusammenfassende Kenntnis der Naturwissenschaft peinlichst ferngehalten hatte." (S. 91)

„Dann betraten wir ein Pfarrhaus (bei Bacharach), das einen unsagbar widerwärtigen Geist der Frömmelei ausstrahlte. Nicht nur die Sprüche an der Wand, nein, das unerhört lange Chorälesingen und Beten, als die Suppenschüssel dampfend auf dem Tisch stand und die Jugend während des ganzen seltsamen Gottesdienstes schon darnach hinschielte, war so undeutsch wie nur möglich. Auch die salbungsvollen Gespräche bei Tisch, die gesuchte christliche Heiligkeit in jeder Miene all der frömmelnden Kinder und der vier jungen Mädchen, die im Kochen ausgebildet wurden, sind mir unvergeßlich." (S. 130)

„Da sagte sie (ihre ältere Schwester Lina) mit (nach einem der letzten Kirchgänge): ‚Ich begreife gar nicht, daß Du über das alles grübelst. Ich glaube das alles nicht, hab' es nie geglaubt. Man kann hier nur ganz gründlich sein. Es ist alles ganz unglaublich, und ich will nichts davon wissen.'

Meines Vaters Versuche, sie etwas für das Christentum zu gewinnen, hatten, als sie in Kassel war, ihr endgültiges Ende. Sie schrieb von dort aus eines Tages: ‚Dir zuliebe, Papa, habe ich es noch einmal versucht und habe ein paar Mal in der Bibel gelesen, habe beliebig aufgeschlagen, und jedesmal war das, was ich las, so grauenhaft unanständig, daß ich nicht verstehe, daß Du uns nicht dieses Buch verbietest, sondern daß es Wort Gottes heißt.'" (S. 223)

Es folgen dann Abschnitte der Schilderung eines pubertären Rückfalls in geradezu krankhafte schwärmerische Seelenzustände, so daß Mathilde Ludendorff durchaus Einblick gewann in die Suggestivbehandlung junger Menschen durch das priesterliche Angebot und sie am eigenen Leib erfuhr. Allerdings ging das bald vorüber. (s. S. 231 ff.)

Es steckt etwas vom 19. Jh. noch in der Seelenentwicklung der jungen Mathilde Spieß: die Naturwissenschaften griffen auf alle Gebiete über und halfen auch bei der Befreiung von Bibel und Rom. Inzwischen haben sich die Kirchen mit der Naturwissenschaft *„arrangiert"*, und das alte Pferdchen voller Bibelsprüche läuft munter daneben her. Man ist immer noch bei Luther, der jährlich zweimal die Bibel wälzt.

Es ist zu erwarten, daß ganz ungeahnte Ablehnungsgründe dieser aufgeputzten protestantischen Gegenreformation antworten.

B 4157 DX



DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 10 | 23. 5. 1982 | 22. Jahr

Inhalts-Übersicht

Zum 100. Geburtstag des Philosophen Nicolai Hartmann

Von Hans Kopp

Es gehört zum Wesen des Philosophen, daß er seine Erkenntnisse vor seine Person stellt. Dies hat zur Folge, daß Philosophen im allgemeinen Bewußtsein ein recht unsichtbares Dasein führen. Nur die wenigen, deren Schicksal so außerordentlich war, daß man bei Nennung ihres Namens weniger an ihre Erkenntnisse als an ihr Leben denkt, machen von dieser Regel eine Ausnahme: Sokrates, Giordano Bruno, Spinoza, Fichte, Nietzsche z. B.

Alle anderen fallen mehr oder minder in die Gruppe der Professoren. Philosophie spielt sich hier nur innerhalb der Gilde der Philosophen ab. Die Allgemeinheit kann mit ihr nichts anfangen, sie ist ihr keine verständliche Lebenshilfe, zudem viele Philosophen sich auch noch in einer krausen Sprache äußern. Man denke an Heidegger oder Wittgenstein.

Nicolai Hartmann (20. 2. 1880 Riga, 9. 10. 1950 Göttingen) ist hier insofern eine Ausnahme, als sowohl sein Lebenslauf als auch seine verschiedenen Selbstdarstellungen ihn uns als Menschen nahebringen, wie auch manche kleineren Schriften und besonders seine „Ethik" Nachschlagewerke für jedermann sind, und das in einer durchaus verständlichen Ausdrucksweise.

Geschichtlich trennt uns gewissermaßen ein Weltalter von seinem Leben: Wer kann sich heute noch vorstellen, daß jemand sein Abitur am deutschen St. Catharinen-Gymnasium in St. Petersburg macht, dann Medizin in Dorpat studiert, um später wieder Geschichte Philologie und Philosophie in St. Petersburg zu belegen?

Seit 60 Jahren ist dort drüben eine fremde Welt aufgebaut worden, deren Selbstaussagen entweder nicht verstanden oder für Schwindel gehalten werden.

Vor dem ersten Weltkrieg, den Nicolai Hartmann als Freiwilliger mitmachte, schrieb er noch recht fachphilosophische Arbeiten, deren Abhängigkeit von verschiedenen philosophischen Schulen ohne weiteres ersichtlich ist. In seiner letzten Selbstdarstellung von 1949 steht das etwas rätselhafte Wort: *„Niemand fängt mit dem eigenen Denken an."*

Das zeigt seine Bescheidenheit; denn jedermann glaubt, Philosophen müßten vom ersten Werk an neue Erfindungen bieten. Offenbar war aber Nicolai Hartmann anderer Meinung: daß sich nämlich erst nach und nach schöpferische Erkenntnisse einstellen. Er hat auch zuerst viel von den jüdischen Philosophen Husserl und Max Scheler übernommen, dann aber kritische Worte für ihr Werk gefunden.

Die „natürliche Einstellung"

Man hat sich schon seit Kant daran gewöhnt, allerlei philosophische Kunststücke mit der Tatsächlichkeit zu machen. Zweifellos haben schon Begriffe wie *„Ding an sich"* und *„Erscheinung"* viele dazu verleitet, dem menschlichen Bewußtsein Schöpferkräfte für die Gegenstände zuzulegen oder das Ich als einzige Wirklichkeit zu behaupten.

Bei Nicolai Hartmann findet man dagegen eine Rückgewinnung der natürlichen Einstellung: Hier ist der Gegenstand und da bin ich als das erkennende Subjekt! Was man im Leben erfährt, was Wissenschaften und Philosophie erkannt haben, was in der Geschichte sich zeigte, das gehört alles zu dem mir Gegenüberstehenden, das durchaus getrennt von mir zu betrachten ist. Diese Auffassung, daß sowohl das Bewußtsein als auch der Gegenstand ein Seiendes ist, und daß zwar Erkenntnis möglich ist, diese aber nicht dazu berechtigt, ein Bewußtsein und Gegenstände umfassendes Ganzes zu erdichten, hat die idealistische Philosophie des 19. Jahrhunderts wieder auf den Boden der Wirklichkeit zurückgebracht.

Doch wenden wir uns einigen der „natürlichen" Einsichten Nicolai Hartmanns zu.

Vergleich einiger Erkenntnisse Mathilde Ludendorffs und Nicolai Hartmanns

Um an die vorher erwähnten Gedanken des selbständigen Seins von Gegenstand und Bewußtsein anzuknüpfen, sei an die ähnlichlautende Ansicht Mathilde Ludendorffs erinnert, daß wir nur die Erscheinungen erkennen können, weil diese selbst in die Kategorien unseres Erkennens: Zeit, Raum und Kausalität, eingeordnet sind. (S. u. a. „Ein Wort der Kritik an Kant" ...", o. J., S. 4)

Nicolai Hartmann spricht hier von Seinsprinzipien und Erkenntnisprinzipien. Soweit sich diese decken, ist Erkenntnis möglich; soweit

sie verschieden sind, stößt unser Erkennen auf eine unüberwindbare Grenze. („Metaphysik der Erkenntnis" 1921)

Bekannt ist Mathilde Ludendorffs grundlegende Aussage:
„Nicht das Sein gibt die Erkenntnis,
nur d a s W e r d e n birgt das Rätsel!" („Triumph" S. 23)

Nicolai Hartmann sagt in ähnlicher Weise: *„Das Werden aber ist die gemeinsame Seinsform alles Realen . . . das Reale ist seinem Wesen nach zeitlich und zerstörbar, das Werden und nicht das Beharren ist seine Existenzform."* („Zeitlichkeit und Substantialität", 1938)

Verwandt sind auch die Aussagen über die F r e i h e i t.

Mathilde Ludendorff spricht von Wahlfreiheit und von unbedingter Freiheit; Nicolai Hartmann gebraucht die Kantischen Ausdrücke: Freiheit im negativen und Freiheit im positiven Sinn. Beide sind sich darin einig, daß nur der Idealismus in der Lage ist, eine annehmbare Erklärung der Willensfreiheit zu geben. Mathilde Ludendorff sieht unbedingte Freiheit nur in *„Zeiten der Ruhe"* erreichbar. Nicolai Hartmann erkennt Freiheit nur als möglich, wenn *„für den höheren Determinationsbereich ein Spielraum"* bleibt. Freiheit ist dann für ihn eine Bestimmung (Determination) unseres Tuns aus spontan erkannten Wertungen. („Ethik" 2. Teil S. 779 ff.)

Beide Philosophen sprechen von Erkenntnis aus I n t u i t i o n. Dabei will Mathilde Ludendorff den Begriff Intuition nur für das Erkennen aus überbewußtem Erleben gebraucht sehen, während Nicolai Hartmann Intuition für weite Gebiete idealer Erkenntnis gelten läßt. („Metaphysik der Erkenntnis", 5. Teil, „Die Erkenntnis idealer Gegenstände")

Auf ethischem Gebiet wurde Mathilde Ludendorff oft vorgeworfen, daß sie neben der Liebe auch dem H a ß einen positiven Wert zuerkennt; sie spricht dann von göttlich gerichtetem Haß.

In fast wörtlich gleicher Weise zeigt auch Nicolai Hartmann die beiden Seiten des Hasses, wie aller Affekte und Akte dieser Art.

So ist zu lesen: *„ . . . Böses kann in gewissen Grenzen auch edel sein. Zorn, Haß, Rache sind an sich ganz gewiß böse; Verachtung und Ehrgeiz stehen dem Bösen wenigstens nahe. Aber wer wollte bestreiten. daß es edlen Zorn, Haß, Ehrgeiz, edle Verachtung, ja edle Rache gibt? Das ist so gewiß, wie die sehr vulgäre Tatsache, daß es auch unedle*

Rache, kleinlichen Zorn, niederen Haß und Ehrgeiz gibt . . ." („Ethik" S. 391)

Besonders großen Wert legt Nicolai Hartmann auf die Erkenntnis, das die W e r t e a n s i c h e i n S e i n h a b e n, daß sie der Mensch nicht machen kann, wenn auch vielfach die Täuschung besteht, sie seien relativ auf das jeweilige Bewußtsein. Doch die Ablehnung einiger Werte oder die Zustimmung zu ihnen ändert an dem Sein der Werte nichts: das Gute bleibt das Gute, das Edle das Edle, auch wo der Sinn für das Gute und das Edle fehlen oder wo Böses und Unedles zu Werten gemacht werden.

Mathilde Ludendorff hat keine so umfangreiche Tafel der Werte wie Nicolai Hartmann ausgearbeitet, aber auch bei ihr sind die angesprochenen Werte unabhängig vom Menschen da und strahlen als göttliche Wünsche auf ihn ein, können allerdings ebenfalls falscher Gewissenswertung ausgesetzt sein. (s. „Des Menschen Seele", bes. die bildl. Darstellungen im ersten Abschnitt)

Stellung Mathilde Ludendorffs und Nicolai Hartmanns zur Religion

Schon in ihrem ersten Werk, „Triumph des Unsterblichkeitwillens" 1922, hat Mathilde Ludendorff Religion und Gotterkenntnis grundsätzlich getrennt, wobei die Wesenheit der Religionen in ihrer Benützung egoistischer Triebe des Menschen (Lust und Unlust, Glücksverlangen, Angst, lustversklavte Selbsterhaltung) liegt:

„Religion aber unterscheidet sich von Gotterkenntnis, welche mit der Naturwissenschaft im Einklang steht, dadurch, daß sie die letzten Fragen des Lebens und die bewußte innere Beziehung zum Göttlichen ohne Einklang mit der Tatsächlichkeit, aber entsprechend dem Glückssehnen und der Leidangst beantwortet." (S. 119, Ausg. 1937)

Diese Ausschließung der Religion von der Wertwelt der Sittlichkeit und Moral hat Mathilde Ludendorff dann besonders in den Spätwerken verdeutlicht, aber auch in den Neuauflagen früherer Werke dadurch betont, daß sie vielfach die Wörter „Religion, religiös" u. ä. strich oder durch treffendere ersetzte.

Nebenher lief und läuft immer noch die Notwendigkeit, aus rechtlichen Gründen auch das Werk der Gotterkenntnis als ein religiöses zu bezeichnen, denn die Staaten schützen nur die Religionen, womit

sie alle Gemeinschaften und Weltanschauungen verstehen, die von Gott reden und sich mit jenseitigen Fragen beschäftigen.

Nicolai Hartmann geht in seiner Ethik davon aus, daß Religionen wohl in der Geschichte zugleich ethische Wertwelten aufbauten und immer noch ethische Werte vermitteln, grundsätzlich rechnet er aber alles religiöse Streben nicht zur Ethik und betrachtet die meisten religiösen Grundfragen — wie Sünde, Erlösung, Vergebung, Gnade, Vorsehung — als keine ethischen.

Wie in seiner natürlichen Betrachtung des Seins sieht er auch die Religionen als das, was sie tatsächlich sind: Menschenwerk ganz besonderer Art, das nur die ihm eigenen Gesetze hat. Er hat immer die vorhandenen Religionen in ihrer Tatsächlichkeit im Sinn, wenn er hier Urteile fällt. Damit sind auch hier jene Deutungs- und Mischungsbestrebungen vieler Philosophen (auch Kants) überwunden, die etwa das Christentum in ihr idealistisches oder sonstiges System einbauen wollen oder es sogar als höchstes Ergebnis jedes Denkens dartun.

Auch hier ist Nicolai Hartmann der kühle, unbestechliche Denker. Einige Beispiele mögen das belegen.

„Die Sehnsucht nach Erlösung ist ein Zeichen inneren Bankrotts. Die Religion baut ihr Erlösungswerk gerade auf diesem Bankrott, dem moralischen Gebrochensein, auf. Die Erlösung entmündigt den Menschen tatsächlich, mutet ihm die Preisgabe der Freiheit zu ... Freiheit und Erlösung ... sind nicht zusammenzubringen, wenigstens nicht als Werte; denn Erlösung ist Preisgabe der Freiheit.“ („Ethik“, S. 354)

„Unabhängig aber von aller Deutung und aller Metaphysik steht der sittliche Wert der Nächstenliebe als solcher da. Man kann nicht behaupten, daß das Christentum diesen Wert ganz rein, d. h. in seiner vollen Autonomie zur Geltung gebracht habe. Hinter der Nächstenliebe steht hier die Liebe zu Gott, die kein ethisches Gepräge mehr hat. Im ‚Nächsten‘ liebt der Christ Gott. ‚Was ihr tut dem Geringsten unter meinen Brüdern, das habet ihr mir getan.‘ Das gemahnt an die traditionelle Metaphysik des Mitgefühls. Noch zweideutiger wird die Moral der Liebe, wenn sie sich mit der Vorstellung des ‚Schätzesammelns im Himmel‘ verbindet. Hier blickt ein transzendenter Jenseits-Eudämonismus durch. In beiden liegt nicht der ethische Kern der Sache. Auch im Christentum muß man ihn erst herauslösen aus den Irrtümern der Zeit.“ (ebd. S. 458)

„Nächstenliebe schenkt vorwiegend niedere Werte; ihr Werk ist das Wohl, das Glück des Anderen. Das ist tief berechtigt, denn der Mangel an diesem wird am schmerzlichsten empfunden. Die Not ist der Paraklet (Fürsprecher) *der Nächstenliebe.“* (ebd. S. 504)

„Warum haftet sie — die Nächstenliebe — eigentlich am Nächsten, und nicht ebensogut am fernen, am zukünftigen Menschen? Weil der Nächste uns gegeben ist, weil wir ihn, sein Leben und seine Not kennen und an ihm jedes Wirken der Liebe sehen. Es ist leicht, ihn zu lieben, er ist eben nahe, bietet sich dar. Überwunden ist hier nur der gemeine Egoismus, der alles für sich will; der sublimere der Mitfreude am fremden Gedeihen, der Egoismus der fühlenden Teilhabe bleibt bestehen.“ (ebd. S. 486)

„Es ist ein Punkt in der Nächstenliebe, der dem sittlich Ernsten zu denken gibt, eine Schwäche in ihrem Wesen. Sie handelt aus der Not des Nächsten heraus, bevorzugt den Schwachen, Kranken, Beleidigten (wenn auch, wie gezeigt wurde, nicht um der Schwäche willen). Am Schwachen ist das Helfen in erster Linie sinnvoll. Aber solche Arbeit ist für eine weitere Perspektive von vornherein verloren. Sie bringt den Schwachen bestenfalls auf ein Durchschnittsniveau der Kraft. Und diese ist im Sinne des großen Prozesses wertlos. Gerade die über das Niveau Hinausragenden sind für die Fortentwicklung wertvoll. Und die gehen in der Nächstenliebe leer aus. Ja, sie werden indirekt unterdrückt, werden mit der Schwäche der Schwachen belastet. So werden sie ins Niveau zurückgedrängt. Konsequente Nächstenliebe führt zur Nivellierung des Menschen, ist ein Motiv des Stillstandes und — da in Wirklichkeit der Prozeß nie stillsteht — des Niederganges. Nivellierung unterbindet die Auslese, führt unrettbar zur Entropie (Stillstand?) der Entwicklung.

Das ist es, was die Fernstenliebe, als das Ethos des Fortschritts, verneinen muß. Sie muß das in der Nächstenliebe verschüttete Prinzip der Auslese wieder ausgraben.“ (S. 491)

Im gleichen Sinn wendet sich Mathilde Ludendorff gegen wahllose Nächstenliebe, besonders die der christlichen Lehre. („Triumph“, S. 189)

Die deutliche Verweisung der Religionen auf ihr künstliches Eigengebiet erfolgt dann im Schlußteil der „Ethik“ Nicolai Hartmanns.

„In der Ethik steht der Wille nur dem Naturgesetz einerseits und

dem Sittengesetz (den Werten) andererseits gegenüber. Beide lassen ihm Spielraum, weil Naturgesetzlichkeit nur kausal determiniert, Werte aber realiter von sich aus gar nicht determinieren. Im Sinne des religiösen Weltbildes dagegen hat der Wille es außerdem auch noch mit der V o r s e h u n g Gottes zu tun.

Das ist eine Instanz von ganz anderer Übermacht. Der Naturlauf ist wohl auch übermächtig, aber er ist blind, er zeichnet keine Ziele vor, an die er den Menschen bindet; hat also der Mensch die Kraft, sich Ziele zu setzen, so findet er den Naturlauf gleichgültig gegen sie und in den Grenzen möglicher Anpassung durchaus lenkbar.

Ganz anders die göttliche Vorsehung. Sie ist teleologisch (endzwecklich), ein finaler Determinismus (vom Ziel her bestimmend). In ihr sind Endzwecke das Bestimmende. Und weil die bestimmende Kraft in ihnen eine unendliche und ‚allmächtige' ist, die überdies alles Weltgeschehen durchdringt — auch die kleine seelische Welt des Menschen —, so ist der Mensch mit seiner Teleologie ihr gegenüber ohnmächtig. Er findet hier keinen Spielraum seiner Selbstbestimmung mehr; richtiger, was ihm wie seine Selbstbestimmung erscheint, ist in Wahrheit die durch ihn hindurch und über ihn hinweg wirkende Macht der göttlichen Vorsehung.

Es braucht hier nur an früher Gesagtes erinnert zu werden, um zu schon, wie schroff antithetisch diese Konsequenzen der göttlichen Vorsehung zu der Freiheitsforderung der Ethik stehen. In ihnen ist die Vorsehung des Menschen schlechterdings aufgehoben, seine Selbstbestimmung zum Schein herabgesetzt, sein Ethos vernichtet, sein Wille gelähmt. Alle Initiative und alle Teleologie ist auf Gott übertragen." (S. 814)

Mathilde Ludendorff baut zwar ihre „Schöpfungsgeschichte" auch im Sinn einer finalen Determination auf — das Schöpfungsziel, die Bewußtheit des Göttlichen, bestimmt jede Schöpfungsstufe —; indem sie aber die Verwirklichung des Zieles an die Möglichkeit der menschlichen Freiheit bindet, ist der religiöse Zwang durch die Vorsehung ausgeschaltet. Es ist in dieser Hinsicht bemerkenswert, daß sie in Wiederauflagen früherer Werke auch das Wort „Vorsehung" streicht („Des Menschen Seele", Ausg. 1935 / S. 220, und Ausg. 1941 / S. 266)

Nicolai Hartmann beschäftigt sich dann eingehend mit der Frage der E r l ö s u n g, der S c h u l d und der S ü n d e. Einige Sätze daraus,

die wiederum sehr an Mathilde Ludendorffs Auffassung von Schuld und Tragen der Schuld erinnern:

„Es liegt im Wesen der moralischen Schuld, daß sie eine Last ist, und daß der Mensch diese Last auf sich nehmen und tragen muß, oder aber von ihr erdrückt werden muß. Im religiösen Begriff der Sünde aber tritt hierzu noch ein zweites Moment: die Last macht den Menschen auch schlecht, macht ihn unfähig zum Guten, versperrt ihm den Weg zur sittlichen Erhebung. Dadurch erst wird sie dem Menschen zum Fluch, zum bösen Geschick. Und hier ist der Ansatzpunkt für das Werk Gottes am Menschen, die Erlösung.

Damit wird die Sünde zu etwas Substantiellem, vom Menschen und seinem Tun Ablösbarem gestempelt. Denn Erlösung — wie man sie im übrigen auch verstehen, worein man sie auch symbolisch einkleiden mag — ist eben Abnahme der Sünde, Entlastung des Menschen von ihr, Befreiung, Reinigung, Wiederherstellung des Menschen. Das Übel also ist vom Standpunkt der Religion gar nicht eigentlich die böse Tat bzw. der böse Wille — denn diese können ja nicht rückgängig gemacht werden, sollen in der Erlösung gar nicht aufgehoben werden, sie werden vielmehr nur ‚vergeben', werden nicht zugerechnet — sondern das eigentliche Übel ist die Last, das Tragenmüssen und das sittliche Gehemmtsein durch die Last. Das Schuldigsein an der bösen Tat kann niemand abgenommen werden, weil es untrennbar ist vom Schuldigen — man müßte ihm denn das Schuldigsein selbst absprechen und ihm damit die sittliche Zurechnungsfähigkeit bestreiten. Die Sünde aber, sofern sie im Gegensatz zum sittlichen Sinn der Schuld als ein Abtrennbares verstanden wird, kann abgenommen werden.

Diesen Sündenbegriff kennt die Ethik nicht. Sie hat für ihn keinen Raum. An der sittlichen Schuld ist nichts, was sich von der Person des Schuldigen abtrennen ließe, nichts substantiell für sich Seiendes.

Wohl gibt es ein Lasten der Schuld, sowie eine Sehnsucht des Schuldigen, sie abwerfen zu können. Es gibt auch eine Grenze des Tragenkönnens und ein moralisches Zerbrechen unter der Last. Aber eine prinzipielle Unfähigkeit des Menschen zum Guten durch sie gibt es nicht. Die Möglichkeit sittlicher Erhebung besteht immer grundsätzlich — und zwar eben auf Grund jener Sehnsucht, und mit ihr wachsend. Die Sehnsucht zum Guten ist nie und unter keinen Umständen leere Ohnmacht. Sie gerade ist die aktuellste Macht zum Guten.

Mit der sittlichen Freiheit hängt notwendig die Ewigkeit und Unaufhebbarkeit der Schuld zusammen ... die Schuldabnahme ist auch ethisch falsch, verkehrt; sie ist nicht ein solches, das der Mensch wollen darf und als sittliches Wesen wollen kann. Sie wäre, selbst wenn sie möglich wäre — und sei es selbst durch göttliche Gnade — ein Übel, und zwar das größere Übel im Vergleich mit dem Tragenmüssen der Schuld; denn sie wäre wirklich ein moralisches Übel, die Entmündigung und Entwürdigung des Menschen, seine Unfreiheitserklärung. Sie ist ein im sittlichen Sinne Nichtseinsollendes. Der sittlich Freie kann sie nicht wollen. Der sittlich Freie muß ihr den Willen zur Schuld, den berechtigten sittlichen Stolz der Selbstbestimmung entgegensetzen ...

Die Erlösung selbst ist ethisch wertwidrig, ganz abgesehen davon, daß sie auch ethisch unmöglich ist." (S. 817 ff)

Wer dächte bei solchen Ausführungen nicht an Mathilde Ludendorffs frühen Aufsatz (Quell 4/29) „Die Schuld auf unbeugsamen Schultern"! (abgedruckt in „Blaue Reihe" Bd. „Für Feierstunden" 1937)

Schon aus diesen Beispielen ist Art und Sprache Nicolai Hartmanns zu ersehen. Sein Werk steht für sich selbst da; der Meister ist gar nicht zu sehen. Man ist an einen griechischen Tempel erinnert, der allein und in sich gefestigt irgendwo im Licht der Landschaft steht. Dagegen erinnert die Philosophie Mathilde Ludendorffs mehr an eine Wanderung durch Felsenhöhen und in den Almtälern der Gebirgswelt, wobei die Vorauswandernde alle Weite und alle Nähe zeigt.

Mensch und Maß

DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 12 23.6.1987 27. Jahr

Dialektischer Materialismus und Gotterkenntnis (I.)

Von Walter Otter

Nahezu eineinhalb Milliarden Menschen leben heute unter der Herrschaft des dialektischen Materialismus nach Marx, Lenin, Stalin, Mao Tse-tung und Fidel Castro. In vielen Ländern bemühen sich die Anhänger dieser Weltanschauung, ihr mit oder ohne Revolution zum Durchbruch zu verhelfen. Es scheint mir daher gerechtfertigt und notwendig, sich mit ihr auseinanderzusetzen.

Der dialektische Materialismus (in den Ostblockländern abgekürzt Diamat genannt) ist seit Lenin die offizielle Philosophie des Bolschewismus. Er wurde aus dem historischen Materialismus von Karl Marx durch Engels und dann von russischen Denkern entwickelt. In der Deutung von Stalin wurde der Diamat die Staatsphilosophie der Sowjetunion. Seine Anhänger behaupten, es sei die einzige geschlossene wissenschaftliche, d.h. vernunftbegründete Philosophie.

Anstelle einer langatmigen Erklärung der Bezeichnung „Dialektischer Materialismus“ gebe ich seine wesentlichen Gedanken kurz wieder. Dabei stütze ich mich hauptsächlich auf das Buch von Bochenski „Der sowjetrussische dialektische Materialismus“, Francke-Verlag.

Für den Diamat gibt es nichts Ewiges außer der Materie und den Gesetzen der Bewegung. Materie bedeutet im Diamat „Urstoff“, den räumlich-zeitlichen Stoff, aus dem die „Dinge“, die Körper bestehen. Die Welt wurde nicht geschaffen, da es außer ihr nichts gibt; sie entwickelt sich allein aus den Gesetzen der Bewegung. Gott ist weder als Schöpfer noch als Erhalter nötig.

Die Bewegung der Materie entwickelt aus eigenen Kräften immer

höhere Zustände und bessere Formen; sie bringt an einem bestimmten Punkt auch denkende, bewußte Wesen hervor, die sich nach den allgemeinen Gesetzen dann weiterentfalten. Dialektik wird als eine Lehre von gewissen allgemeinen Entwicklungsgesetzen der Natur, der Gesellschaft und des Geistes definiert, wonach sich die Entwicklung notwendig und in Sprüngen vollzieht und durch die den Dingen innewohnenden Widersprüche bewirkt wird. Der Geist ist von der Materie hervorgebracht und getragen und inhaltlich eine Abbildung der Materie. Der Inhalt des Bewußtseins ist nicht nur eine Widerspiegelung der Materie, sondern auch ein Produkt des gesellschaftlichen Lebens der Menschen. Die Materie *„denkt"*, und das Denken ist das Produkt der auf besondere Weise organisierten Materie. Es gibt keine Seele; sie ist eine Erfindung der Kapitalisten.

Schon Marx hatte in seinem *„Historischen Materialismus"* ausgeführt, nicht das Bewußtsein der Menschen bestimme ihr Sein, sondern umgekehrt bestimme ihr gesellschaftliches Sein ihr Bewußtsein. Die Entwicklung der Gesellschaft ist danach ein gesetzmäßiger Prozeß, der einer bestimmten Notwendigkeit unterliegt, die nicht vom Menschen und vom Bewußtsein der Menschen abhängt. Nach dem *„Historischen Materialismus"* gibt es fünf Gesellschaftsformationen, denen bestimmte Produktionsverhältnisse und Werkzeuge entsprechen:

1. Die **Urgesellschaft;** sie lebt vom primitiven Pflücken und von der Jagd mit steinernen Waffen. Es gibt kein Privateigentum, keinen Staat und keinen Zwangsapparat, keine Wissenschaft, dagegen primitive Kunst, zuerst keine Religion, dann Animismus (Glaube an die Beseeltheit der Natur und der Naturkräfte).

2. Die **Sklavenhalterordnung** mit Ackerbau und Viehzucht, Arbeitsteilung. Hier gibt es Privateigentum an Produktionsmitteln und Menschen (Sklaven). Als Beispiel dient der antike Staat mit ausgebautem System eines Rechts- und Zwangsapparates einschließlich griechisch-römischer Philosophie, Kunst, Moral und Religion.

3. Die **Feudalordnung** mit verfeinerter Technik im Ackerbau (Dünger) und im Handwerk. Auch hier gibt es Privateigentum an Produktionsmitteln, Teileigentum an Menschen (Leibeigene). Als Beispiel dient der mittelalterliche Feudalismus. Bewußtseinsformen sind scholastische Philosophie, gotische Kunst, christliche Moral, katholische Religion.

4. Die **kapitalistische Ordnung.** In ihr sind die Produktivkräfte die maschinelle Produktion, der Gebrauch von Dampf- und elektrischen Maschinen. Die Produktionsverhältnisse sind gekennzeichnet durch Privateigentum an den Produktionsmitteln, nicht aber Menschen. Politischer Rahmen ist die moderne, bürgerliche Republik. Als gesellschaftliche Bewußtseinsformen gelten moderne Philosophie, Wissenschaft, Kunst und Moral, liberaler Protestantismus.

5. Die **sozialistische Ordnung** mit großer, mechanisierter Industrie. Sie kennt kein Privateigentum an Produktionsmitteln oder Menschen, dagegen gemeinschaftliches Eigentum. Politisch gehören zu dieser Formation zuerst die Diktatur des Proletariats und der sozialistische Staat, dann das „*Absterben*" des Staates und jedes Zwangsapparates. Als gesellschaftliche Bewußtseinsformen sind angegeben: Marxismus-Leninismus und zeitgenössische Wissenschaft, sozialistischer Realismus in der Kunst, kommunistische Moral, keine Religion.

Jede Formation (mit Ausnahme des Urkommunismus und des Vollkommunismus) ist von einer Klasse getragen. Im besonderen waren oder sind tragend:

für die Sklavenhalterordnung – die Klasse der Sklavenhalter,
für den Feudalismus – die Klasse der Feudalherren,
für den Kapitalismus – die Klasse der Kapitalisten,
für den Sozialismus – das Proletariat.

Es folgt daraus, daß z.B. in der Feudalformation die gesamte Philosophie, Kunst, Moral und Religion eine Ideologie der Feudalherren darstellen.

Die Klassen sind Gruppen von Menschen, von denen sich die eine die Arbeit der anderen aneignen kann. Unter den Grundklassen ist immer eine die herrschende und (in den drei mittleren Formationen) die Ausbeuterklasse; die andere stellt die Klasse der Ausgebeuteten dar, deren Arbeit die erste sich aneignet.

Die Ursache der Klassenbildung liegt ausschließlich im Privateigentum an Produktionsmitteln. Ohne Privateigentum kann es keine Klassen geben.

In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktionskräfte entsprechen. Die Gesamtheit

dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische (wirtschaftliche) Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, welcher bestimmte Bewußtseinsformen entsprechen.

Unter gesellschaftlichem Sein wird das wirtschaftliche Leben der Gesellschaft verstanden und vor allem die Produktionsweise, d.h. die Art und Weise, in der die Menschen in einer Gesellschaft materielle Güter erzeugen. Wie das Bewußtsein des Menschen eine Funktion, ein Erzeugnis des Gehirns ist, so stellt das politische und geistige Leben der Gesellschaft eine Funktion, ein Erzeugnis ihres wirtschaftlichen Lebens dar.

Der Widerspruch zwischen Produktivkräften – das sind Arbeitsmittel und Menschen – und Produktionsverhältnissen innerhalb einer Formation wird im Laufe der Entwicklung immer schärfer, bis es zum Bruch kommt, der sich in der Abschaffung der alten und der Einführung der neuen – den entwickelten Produktivkräften besser angepaßten – Produktionsverhältnisse niederschlägt. Es kommt dann zum *„Sprung"*, d.h. zur sozialen Revolution.

Ein Beispiel soll diese Denkweise deutlich machen:

Zum Zeitpunkt der Französischen Revolution (1789) benötigten die Gewerbebetriebe mit vorwiegender Handarbeit (Manufaktur) freizügige Arbeitskräfte, die jedoch in der Feudalformation wegen der beschränkten Freizügigkeit schwer zu beschaffen waren. Die Revolution hebt die Leibeigenschaft auf und schafft damit moderne Lohnarbeiter. Die Revolution besteht in der Schaffung neuer Verhältnisse; sie wurde nicht wegen irgendeiner Freiheit oder Würde des Menschen durchgeführt, sondern allein auf Grund der Bedürfnisse der Industrie. Der geistige „Überbau" und seine Wandlungen sind nicht die Ursache, sondern die Folge der wirtschaftlichen Entwicklung.

Der Prozeß der Herausbildung des Menschen ist noch nicht abgeschlossen. Wir befinden uns mit dem Kapitalismus noch in der Vorgeschichte. Daß der Mensch noch nicht völlig aus dem Tierreich ausgeschieden ist, zeigt sich darin, daß in mannigfachen Formen der *„Kampf ums Einzeldasein"* zwischen Menschen im Gange ist, zum anderen darin, daß der Mensch seine Geschichte im großen und ganzen noch nicht vernünftig und planmäßig lenkt und gestaltet, wie es in seiner Bestimmung als Homo sapiens, als vernünftiges Wesen, läge. Er ist darum noch nicht eigentlich frei, ihm fehlt die volle Selbstbestimmung. Der *„Sprung in das Reich der Freiheit"* steht noch bevor.

Das Fortbestehen dieser Unvernunft und Unfreiheit – also des Noch-nicht-Menschlichen, Unmenschlichen – hat eine Hauptursache, nämlich das Privateigentum an Produktionsmitteln, aus dem sich nicht nur die Ausbeutung der Werktätigen, sondern auch die Planlosigkeit, die Anarchie und die Krisenhaftigkeit des Wirtschaftsprozesses ergeben, ferner auch das Elend, das Verbrechen, der Staat mit seinem Zwang, auch die Kriege.

Die Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmitteln gilt für den dialektischen Materialismus als der Schlüssel zu einer Gesellschaftsordnung ohne Klassengegensätze in Freiheit und Wohlstand.

Der Erlöser vom Übel ist das Proletariat. Es hat die Aufgabe, durch gewaltsame Revolution den erstrebten Idealzustand herbeizuführen.

Die Persönlichkeit spielt innerhalb des Diamat keine Rolle. Die Gesellschaft ist alles. Die einzelnen Menschen haben nur zu arbeiten und für die Weltrevolution zu kämpfen. Der absolute Wertbegriff der Lehre fordert unbedingte Aufopferung und Anstrengung aller Kräfte. Arbeit, Normerfüllung und Kampf sind der Sinn des Lebens, ein Dogma, dem unbedenklich alles geopfert wird, was das Leben lebenswert macht, auch die persönliche Freiheit. Die Freiheit für alle winkt erst, wenn der große Sprung, die Weltrevolution erreicht ist.

Der Staat wird als Maschine zur Aufrechterhaltung der Herrschaft einer Klasse über die andere angesehen. Wo es keine Klassen gibt, da kann es keinen Staat geben. Im Vollkommunismus gibt es daher keinen Zwangsapparat mehr, keinen Unterschied zwischen geistiger und körperlicher Arbeit sowie zwischen Stadt und Land. Anstelle des Staates sollen freie Verbände, wie etwa Gewerkschaften, treten.

Im Kapitalismus wird die Wirtschaft und folglich das gesamte Leben des Menschen von dem von ihm völlig unabhängigen Geschehen beherrscht. Freiheit von diesen Gesetzen wird nur durch den Kommunismus gewährleistet, wo die Wirtschaft bewußt gelenkt wird.

Moralische Werte sind beim Diamat reine Nützlichkeitswerte. In der Verfolgung des Endzieles – der Weltrevolution – sind alle Mittel erlaubt und moralisch. Es ist erlaubt, jeden Gegner der Ideologie herabzusetzen, zu beschimpfen, zu verleumden, wenn man schon nicht die Macht hat, ihn zu vernichten. Ziel des menschlichen Handelns liegt nach dem Diamat nicht im Glück oder gar im Vergnügen des Handelnden, sondern in der Erlangung eines Idealzustandes für „den Menschen“ allgemein. Das Paradies wird nach Durchführung der Weltrevolution

erreicht. Hierin liegt zum Teil die Verführungsmacht des Kommunismus für junge Menschen.

Rufen wir uns nun die wesentlichen Gedanken der Gotterkenntnis Mathilde Ludendorffs in das Gedächtnis:

Wie die Philosophie Immanuel Kants unterscheidet M. Ludendorff zwischen der „Erscheinung“ und dem „Ding an sich“ bzw. dem „Wesen der Erscheinung“; sie gebraucht dafür verschiedene Bezeichnungen, wie *„Welt der Erscheinung“* oder *„Diesseits“* einerseits und *„Wesen der Erscheinung“* oder *„das Göttliche“* oder *„Gott“* andererseits.

Das Weltall ist durchseelt vom göttlichen Wesen aller Erscheinungen, das sich in ihnen als Wille kundtut, im Menschen aber überdies noch bewußt erlebt wird. Vorzustellen und begreifen läßt sich das Wesen aller Erscheinungen des Weltalls überhaupt nicht, denn unsere Vernunft kann sich nur etwas vorstellen, was Erscheinung ist, und nur etwas begreifen, das wie die Erscheinungen in Raum und Zeit und Ursächlichkeit eingeordnet ist.

Wie I. Kant sieht M. Ludendorff im Menschen das *„einzige Bewußtsein der Erscheinungswelt“*; sie fügt jedoch hinzu, daß der Mensch auch zum Bewußtsein des *„Wesens der Erscheinung“* werden könne und seine seelische Struktur auf dieses Ziel hin angelegt sei. Das *„Wesen aller Erscheinung“*, also das Göttliche, ist nicht vorstellbar, sondern nur erlebbar. Dieses Erleben in unserer Seele ist der einzige Weg, auf dem wir das Wesen der Erscheinung, das Göttliche, *„erfahren“* können; M. Ludendorff nennt es *„Gotterleben“*. Der eine findet Gotterleben in begründeter Liebe zu gottnahen Menschen, in den aus ihr entspringenden edlen Taten, der andere durch Forschung oder im Einsatz für sein Volk, der Dritte durch Kunstschaffen und Kunsterleben oder durch Erschließen der Seele für die Schönheiten der Natur oder auf noch anderen oder all diesen Wegen.

Gleich Arthur Schopenhauer deutet M. Ludendorff das *„Wesen der Erscheinung“* als Wille. Die Welt der Erscheinung einschließlich des Menschen ist ihr die Schöpfung des weltenschaffenden Willens des Wesens der Erscheinung; das Weltall ist demnach das Werk göttlichen Willens. Diesen Schöpfungswillen deutet M. Ludendorff als Willen zum Bewußtsein. Das Wesen aller Erscheinung wollte Bewußtsein! So zeigt das Werden der Welt der Erscheinung, daß immer höhere Stufen des Wachseins, des Bewußtwerdens, erreicht worden sind, bis dieses

Ziel mit dem Auftreten des Menschen erreicht ist. Dieser Werdegang führt vom Urnebel bis zum ersten Lebewesen, vom tiefsten Unbewußtsein bis zum Bewußtsein des Menschen hinauf. In ihrem Werk *„Schöpfungsgeschichte"* weist M. Ludendorff nach, daß die großen Stufen der Entwicklung niemals hätten werden können, wenn nicht bei jeder Stufe ein neuer, bisher nicht aufgetauchter Wille zum Durchbruch gelangt wäre.

Der Mensch, als das seelisch wachste der Lebewesen, ist auch das einzige, welches das Weltall in all seinen Erscheinungen bewußt wahrnehmen, die Naturgesetze des Geschehens erforschen und mit seiner Vernunft begreifen kann. Der Mensch ist aber auch das einzige Lebewesen, das göttliche Wesenszüge bewußt in sich erleben, göttliches Wollen in sich spüren und erfüllen kann und somit bewußten Anteil an dem unsterblichen Göttlichen vor seinem Tode haben kann.

Dieses göttliche Wollen – M. Ludendorff nennt es auch die *„genialen Wünsche"* in der Menschenseele – ist in Wahrheit nur eines, doch je nach den verschiedenen Bewußtseinsfähigkeiten, die es überstrahlt, führt es verschiedene Namen. Soweit es das Denken überstrahlt, heißt es *„Wunsch zum Wahren";* soweit es die Wahrnehmung überstrahlt, heißt es der *„Wunsch zum Schönen";* soweit es das Handeln adelt, heißt es der *„Wunsch zum Guten"*, und soweit es Haß und Liebe im göttlichen Sinne richtet: das *„göttliche Fühlen"*.

Diese göttlichen Wünsche leuchten im Ich der Menschenseele spontan auf und sind erhaben über allen Zweck. Zweckdenken zerstört das göttliche, das geniale Streben und Wünschen in der Menschenseele. Wer diese *„Jenseitswünsche"* lebt, der wird darin zum Träger des Göttlichen selbst, oder, wie M. Ludendorff auch sagt, *„zu einem einmaligen, einzigartigen und nie wiederkehrenden Atemzug Gottes"*.

Das Todesmuß als auf Naturgesetzen beruhende Endlichkeit des einzelnen Menschenlebens ist die notwendige Voraussetzung, um des Menschen Vorrecht zu ermöglichen, als einziges Lebewesen des Weltalls göttliche Wesenszüge, göttliches Wollen in sich zu erleben, zu erfüllen und auf Mit- und Nachwelt auszustrahlen und hierdurch bewußten Anteil am Göttlichen zu haben. Jeder Mensch, auch der, welcher das höchste Ziel erreicht hat, dauernden Einklang mit diesem göttlichen Wollen in sich zu schaffen, ist dank ausgeprägter Eigenart eine einmalige Persönlichkeit, die eine noch nie zuvor und auch nie nachher wieder auftauchende Eigenart des göttlichen Erlebens verwirk-

licht. Aber trotz dieser Mannigfaltigkeit, die dem bewußten Gotterleben hierdurch in der Welt gesichert ist, würde eine ewige Erhaltung dieser Persönlichkeit zuviel der Enge für das Göttliche bedeuten. Durch das Todesmuß des Menschen wird die Erhabenheit des Göttlichen über Raum, Zeit und Ursächlichkeit gewahrt.

Daneben ist das Todesmuß, das schon lange vor dem Auftreten des Menschen in der Schöpfung seinen Einzug gehalten hat, ein gewaltiger Antrieb im Zuge der Entstehung aller Pflanzen und Tiere gewesen, und zwar wegen seines Widerspruchs zum Selbsterhaltungswillen aller Lebewesen.

Der Sinn der menschlichen Unvollkommenheit wird wie folgt gedeutet: Die göttlichen Wünsche sind über jeden Zweck erhaben, unabhängig von Glücksgier und Leidensangst, und können nie unter Zwang erlebt werden. Das Wesen dieser göttlichen Wünsche ist Freiwilligkeit; es duldet keinen Zwang. Wenn also der Sinn des Menschenlebens, das Göttliche bewußt zu erleben, zu erfüllen und auf Mit- und Nachlebende auszustrahlen, verwirklicht werden soll, dann muß der Mensch unvollkommen geboren und damit befähigt sein, diesen Lebenssinn zu erfüllen, ihn gänzlich unbeachtet zu lassen oder gar ihm zuwiderzuhandeln. Der freie Entscheid muß hierzu dem Menschen belassen sein.

In ihrer Seelenlehre, niedergelegt in den Büchern *„Des Menschen Seele"* und *„Selbstschöpfung"*, beschäftigt sich M. Ludendorff mit den Fragen der Seelenentfaltung im einzelnen. Die Befreiung des Menschen aus seiner Unvollkommenheit bleibt stets eine freiwillige, selbständige Tat des einzelnen; sie ist völlig unabhängig von außen und vom Erbgut. Das Verhalten allein bestimmt den Gang seiner inneren Entwicklung.

Das Vorhandensein unterschiedlicher Rassen und Völker hat einen göttlichen Sinn. Jedes Volk erlebt bestimmte Wesenszüge des Göttlichen besonders innig. Sein Gottlied in Wort, Tat und Werk klingt daher anders als das anderer Völker. Geht ein Volk unter, oder wird es aus seiner seelischen Eigenart entwurzelt, so schwindet damit sein Gottlied aus dem Chor der Völker. Es verarmt die Welt an Mannigfaltigkeit des Gotterlebens.

Die Eigenart des Gotterlebens ist durch das angeborene Rasseerbgut gegeben; sie gehört genauso zu jedem Menschen, wie die blaue Blüte zur Kornblume gehört. Mischung sehr verschieden veranlagter Menschenrassen führt zu seelischer Zerrissenheit.

Der Mensch bedarf zu seiner Lebenserhaltung und seelisch-geistigen Gesunderhaltung einer artverwandten Menschengruppe, die durch Gemeinsamkeit von Abstammung, Lebensraum und Schicksal zum Volk geworden ist. Die dem Volk angeborene Wesensart drückt sich aus in Muttersprache, Brauchtum, Sitte, Lied, Tanz und Spiel, aber auch in Sage und Geschichte sowie in den Werken seiner Kulturschöpfer in Musik, Dichtung, Malerei und Baukunst. Diese Schöpfungen der Volksseele lassen das Erbgut des Volksangehörigen mitschwingen und erzeugen Gemütsbewegung, besonders bei der weihevollen Feier uralter, jahreszeitlich verknüpfter, wiederkehrender Natur- und Volksfeste, wie z.B. Ostern, Hohe Maien, Sommer-Sonnenwende und Weihnachten.

Mathilde Ludendorff setzt auch neue Maßstäbe für Moral und Sittlichkeit. Sie hat erkannt, daß die Tiere einen vollkommenen Selbsterhaltungswillen haben; ihr Tun und Lassen dient daher zuverlässig der Selbsterhaltung und der Arterhaltung. Das menschliche Bewußtsein hat jedoch einen unvollkommenen, törichten Selbsterhaltungswillen, der sich oft durch das Lustsuchen und Leidmeiden bestimmen läßt. Das Sittengesetz soll die Erhaltung des einzelnen, der Sippe und des Volkes sichern nach der alten Forderung „*Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg' auch keinem andern zu*". Wer das Sittengesetz befolgt, hat damit keineswegs etwas Besonderes geleistet, sondern nur den moralischen Nullpunkt erreicht. Wer gegen das Sittengesetz verstößt, macht sich strafbar.

Mit der Einhaltung des Sittengesetzes sind die göttlichen Wünsche noch nicht berücksichtigt. Die Forderungen, die die göttlichen Wünsche stellen, nennt M. Ludendorff Moral. Die Moral des Lebens gibt keine starren Gesetze, sondern nur Hinweise und Richtlinien; ihre Erfüllung darf nicht belohnt und ihre Nichterfüllung darf nicht bestraft werden. Denn Lohn und Strafe würden die Freiwilligkeit des Handelns im Sinne der göttlichen Wünsche zunichtemachen. Die Moral des Daseinskampfes, der Minne und des Lebens ist in „*Triumph des Unsterblichkeitswillens*" ausführlich behandelt.

Betrachten wir nun den Diamat vom Standpunkt der Gotterkenntnis M. Ludendorffs aus, so ergibt sich etwa folgendes:

Der Diamat leugnet Gott, weil er mit der Vernunft nicht wahrnehmbar ist. Infolgedessen muß die Schöpfung der Welt bis zum Menschen rein mechanisch aus der Bewegung der Materie erklärt werden. M.

Ludendorff zeigte jedoch, daß der Mensch neben seiner Vernunft noch ein zweites Erkenntnisorgan besitzt: das gottdurchseelte Ich. Dieses Ich erlebt die göttlichen Wünsche. Das Weltall ist durchseelt vom göttlichen Wesen aller Erscheinungen, das sich in ihnen als Wille kundtut, im Menschen aber überdies bewußt erlebt wird.

M. Ludendorff hat in „*Triumph des Unsterblichkeitwillens*" dargelegt, daß die Entwicklung vom Urnebel bis zum Menschen nicht befriedigend aus der Bewegung der Materie erklärt werden kann. Die Tatsachen der Entwicklungsgeschichte beweisen, daß nicht der Kampf ums Dasein die Entstehung der Arten durch Anlage nützlicher Kampfmittel bewirkt hat. Sie beweisen vielmehr, daß ein zielklarer Wille zur Bewußtheit die wesentlichen Stufen des Aufstiegs der Lebewesen überhaupt erst ermöglichte, und daß Todesgefahr und Todesmuß in ihrem Widerspruch zum Selbsterhaltungswillen wichtige Hilfskräfte zu diesem Aufstieg waren.

Der Diamat lehrt, der Mensch sei noch nicht Mensch! der geschichtliche Prozeß der Herausbildung des Menschen sei noch nicht abgeschlossen. Wir befänden uns mit dem Kapitalismus noch in der „*Vorgeschichte*". Alle Ausbeutung der Werktätigen, Elend, Verbrechen, Kriege habe seine Hauptursache in der Arbeitsteilung und im Privateigentum an den Produktionsmitteln und werde mit dessen Aufhebung im Sozialismus/Kommunismus entfallen. Der Kampf um das Einzeldasein höre dann auf, das Reich der Freiheit sei dann geschaffen, in dem jeder nach seinen Bedürfnissen lebt.

Die Gotterkenntnis sagt: Die Weltschöpfung ist mit der Schaffung des Menschen abgeschlossen worden. Der Mensch hat sich in der überschaubaren Geschichte wesensmäßig nicht geändert. Die Unvollkommenheit des Menschen ist Voraussetzung für seine Freiheit, sich für oder gegen das Göttliche entscheiden zu können. Denn das Göttliche kann nur in Freiheit erlebt und gelebt werden. Das Ziel der Weltschöpfung, der im dauernden Einklang mit dem Göttlichen lebende Mensch, kann nur durch seelische Wandlung der angeborenen Unvollkommenheit erreicht werden. Hierzu ist dem Menschen Willensfreiheit gegeben, die der Diamat bestreitet.

Sosehr die Gotterkenntnis menschenwürdige Zustände erstrebt, so klar sieht sie, daß Gotteinklang bei jedwedem Erbgut und jedwedem Schicksal erreichbar ist. Die Seelengesetze des Menschen ändern sich nicht, wenn die Produktionsmittel in Gemeineigentum überführt sind.

Der russische Nobelpreisträger Solschenizyn schreibt hierzu in seinem Buch *„Krebsstation“:*

„Menschen, die ihre Wünsche und Begierden nicht zügeln können, beobachte ich auch bei uns... Wir haben uns eilfertig umgestellt und dachten, es genügt, die Produktionsweise zu ändern – und dann ändern sich die Menschen. Aber der Teufel! Kein bißchen haben sie sich geändert...“

Der unvollkommene Selbsterhaltungswille des menschlichen Bewußtseins mit seinem Lustwollen und Leidmeiden kann unter jeglichen äußeren Verhältnissen zu Machtgier, Neid, Bosheit und Habsucht führen. Der Sozialismus/Kommunismus führt daher keineswegs zur *„Freiheit der Menschen“*. Aus gutem Grund schwiegen sich deshalb die Denker des Diamat über die Verhältnisse im Endkommunismus aus.

Der Diamat führt über die Diktatur des Proletariats zur Mißachtung der göttlichen Wünsche wie auch des Sittengesetzes.

Nach M. Ludendorff ist das Sittengesetz so zu fassen, daß die Würde des Menschen und die freie Entfaltung der Persönlichkeit gewährleistet sind, aber auch die Selbsterhaltung, die Sippenerhaltung und die Volkserhaltung. Nach dem Diamat ist sittlich und moralisch, was zur Zerstörung der alten Welt und zur Schaffung des Sozialismus beiträgt. In der Verfolgung des Endzieles – der Weltrevolution – sind alle Mittel erlaubt. Die Wissenschaft, die dem Wunsch zum Wahren dienen sollte, wird zur Dienerin des Diamat erniedrigt, die Kunst, die den Wunsch zum Schönen erfüllen sollte, erhält die Aufgabe, das Proletariat zum Kampf zu entflammen. Die unterdrückten Menschen werden überwiegend zu Heuchlern, wie das viele Augenzeugen erschütternd berichten.

Der Diamat erweist sich in der Gegenüberstellung zur Gotterkenntnis M. Ludendorffs als seelentotes Gedankengebäude, das auf einem der Tatsächlichkeit widersprechenden Welt- und Menschenbild beruht. Er zerreißt die Volksgemeinschaft und zerschlägt Sittlichkeit und Moral, um die sogenannte *„Menschheit“* zu einem vermeintlichen Paradies zu führen, das in Wahrheit ein Ameisenstaat unter der Führung rücksichtsloser Diktatoren ist. Der Diamat dient damit dem Ziel der Weltherrschaft einer kleinen Gruppe von Menschen, die bestenfalls des Glaubens sind, der Glückseligkeit der Menschen zu dienen, indem sie alle Mittel zur Erreichung der Weltrevolution einsetzen. Überall, wo der Diamat die Macht ergriff, wurden Millionen Menschen umgebracht, die gegen das bisher gültige Sittengesetz nicht verstoßen hatten,

also strafrechtlich unschuldig waren. In seinem Namen wurden Diktaturen errichtet, die mit Terror alles Entgegenstehende unterdrücken und das Bewußtsein der Unterworfenen mit seinen Dogmen füllen. Ein Beispiel induzierten Irreseins, wie es M. Ludendorff in anderem Zusammenhang dargestellt hat.

Auch in der Bundesrepublik ist der Diamat im Vormarsch. Das zusammenbrechende Christentum hinterläßt im Bewußtsein vieler Menschen eine Lücke, die mit einer neuen *„Heilsbotschaft“* geschlossen werden soll. Einflußreiche Gruppen bereiten ein Zusammengehen von Christentum und Diamat vor. Viele meinen, man könne das verantwortungslose Handeln der Menschen in Politik, Wirtschaft, Recht und Kultur durch einen *„konstruktiven Umbau unserer Gesellschaft“* verbessern, und sind damit schon auf dem Weg zum Materialismus.

Demgegenüber sind wir überzeugt, daß nur die Gotterkenntnis M. Ludendorffs die Fragen der Menschen nach dem Sinn des Lebens und der Welt im Einklang mit der Tatsächlichkeit löst und eine neue Sittlichkeit und Moral begründet. Die in der Bundesrepublik vorhandenen sozialen Ungerechtigkeiten können gelöst werden, ohne neues Unrecht zu begehen. Wie das geschehen könnte, soll im letzten Teil meiner Ausführungen untersucht werden. M. Ludendorff hat sowohl in dem Werk *„Die Volksseele und ihre Machtgestalter“* als auch in *„Erlösung von Jesu Christo“* etwa folgendes ausgeführt:

Der Kapitalismus bedroht sowohl die Volkserhaltung als auch die Gotterhaltung im Volk und erschwert das Zusammenleben der Menschen im Volk. Er bedeutet Wirtschaftskrieg gegen den wirtschaftlich Schwächeren. Das Sittengesetz müßte, soweit die Wirtschaft berührt wird, jedem Menschen gewährleisten, sich durch eigene wirtschaftliche Tätigkeit (einschließlich Lohnarbeit) ein menschenwürdiges Dasein zu sichern und Besitz zu erwerben. Letzterer ist einmal nötig, um für Notzeiten und das Alter gesichert zu sein, dann aber auch, weil er die göttliche Freude an der Leistung wach erhält. Um aber den Gottesstolz im Menschen nicht zu gefährden oder gar zu brechen, muß das Sittengesetz sein Ziel mit einem Mindestmaß an Zwang zu erreichen suchen. Außerdem dürfen Zwang und Strafe nur dort einsetzen, wo die Erfüllung des Sittengesetzes versäumt ist.

In *„Triumph des Unsterblichkeitwillens“* schreibt M. Ludendorff:

„Die Staatsgesetze können diese Ungerechtigkeiten (gemeint sind die ungerechtfertigten Vorteile, die sich einer verschafft) unterstützen oder

bekämpfen, niemals aber völlig ausschalten, wenn nicht die Menschen selbst sich seelisch anders auf das Dasein einstellen."

Bezüglich des Wirtschaftssystems in der Bundesrepublik hat Eberhard Beißwenger – langjähriger Leiter des Arbeitskreises für Wirtschaft– in einem Vortrag „*Der wirtschaftende Mensch und das Sittengesetz*" folgendes festgestellt:

1. Artikel 14 (2) des Grundgesetzes lautet:

„*Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen.*"

Würden die Wirtschaftenden diese Sätze stets berücksichtigen, so wäre allein dadurch unsere Wirtschaft völlig umgestaltet und würde einer sittlichen Ordnung zustreben.

2. Die Preis- und Lohnbildung ist zwar nicht ideal; eine sittliche Preisbildung wird aber durch das Gesetz nicht verhindert.

3. Unser Geldrecht hat nur einen wesentlichen Mangel: seine Kaufkraftbeständigkeit ist nicht genügend gesichert. Hier wäre das Notenbankgesetz zu ändern.

4. Der Staat (die Notenbank) belastet die umlaufende Geldmenge von vornherein mit Zins (Diskont). Die Gesetzgebung begünstigt die Zinsforderung. Alle Gesetze wären zu ändern, die das Zinsnehmen zu einem Gewohnheitsrecht machen und zum Teil auch die Höhe des Zinses vorschreiben. Der Zins soll nicht gesetzlich verboten werden; das Zinsnehmen soll aber nicht durch das Gesetz begünstigt werden.

5. Das Hauptübel unserer Wirtschaft ist im geltenden Bodenrecht zu suchen. Es macht den Boden, der zu den unabdingbaren Lebensnotwendigkeiten des Menschen gehört, zur Handelsware. Unter der Herrschaft unseres Bodenrechts fällt die Bodenrente[1]) nicht dem zu, durch dessen Leistung sie entsteht. Dem Bodenbesitzer steht nur das zu, was durch seine Leistung entstanden ist, was darüber hinausgeht, ist unsittlich erworben. Hier trifft also das Bibelwort (Lukas 19,26) zu: „*Wer da hat, dem wird gegeben werden, von dem aber, der nicht hat, wird auch das genommen werden, was er hat.*"

---

1) Bodenrente oder Grundrente ist der Ertrag, den der Boden ohne jeden Arbeits- und Kapitalaufwand des Besitzers ergibt.

6. Dadurch, daß der Bodenbesitzer die eigentlich der Allgemeinheit gehörende Bodenrente für sich behält, ist der Staat gezwungen, hohe Steuern zu erheben. Das gesamte Steuerrecht wird unsittlich, die Schaffenden werden doppelt belastet:

a) mit der Bodenrente, die von Rechts wegen der Allgemeinheit, dem Staat, gehört,

b) mit Steuern.

Um ein sittliches Steuerrecht zu ermöglichen, wäre als erstes ein Bodenrecht erforderlich, das sittliches Handeln begünstigt. Ein sittliches Bodenrecht ist aber auch erste Voraussetzung dafür, daß wir unsere Wirtschaft wirklich sittlich gestalten können.

7. Artikel 15 des Grundgesetzes lautet:

„Grund und Boden, Naturschätze und Produktionsmittel können zum Zwecke der Vergesellschaftung durch ein Gesetz, das Art und Ausmaß der Entschädigung regelt, in Gemeineigentum oder in andere Formen der Gemeinwirtschaft überführt werden. Für die Entschädigung gilt Artikel 14, Abs. 3 Satz 3 und 4 entsprechend."

Beißwenger schlägt statt der Rückführung des gesamten Bodens in Gemeineigentum vor, den Boden im Eigentum des einzelnen zu belassen, aber die Bodenrente zugunsten der Allgemeinheit einzuziehen. Damit würde auch dem Boden die Eigenschaft, Spekulationsobjekt zu sein, genommen werden.

Die mit Recht beanstandeten Ungerechtigkeiten im Bereich der Wirtschaft können also durch eine Gesetzgebung im Sinne der Gotterkenntnis eingeschränkt werden. Mit solchen Gesetzen können aber nur die Voraussetzungen geschaffen werden, daß die Menschen in der Wirtschaft neue sittliche und moralische Grundsätze zur Geltung bringen. Die Menschen selbst müssen sich seelisch anders auf das Dasein einstellen, wie Mathilde Ludendorff in *„Triumph"* sagte. Auf diese seelisch andere Einstellung kommt es also in erster Linie an. Eine solche würde – wenn auch langsam – die Gesetzgebung in eine andere Richtung lenken. Diese andere seelische Einstellung muß aber jeder selbst in sich vollziehen. Davon, daß dies geschieht, hängt letzten Endes auch das Schicksal unseres Volkes ab.

Wenn heute ein Teil unserer Jugend und unseres Volkes, verführt vom Diamat und seinen neuen Propheten, den Weg des Umsturzes oder der schrittweisen Sozialisierung beschreitet, so ist dies über-

wiegend die Schuld derjenigen Schichten unseres Volkes, die im Zusammenbruch des Christentums den Eigennutz zu ihrem Götzen gemacht haben. Da die Menschen keine Antworten auf die wesentlichen Sinnfragen des Lebens erhalten, verschreiben sie sich der Idee einer angeblich *„vollkommenen Gesellschaftsordnung“* oder verantwortungsloser Ichsucht.

Nehmen wir uns besonders unserer jungen Volksgeschwister an. Geben wir ihnen die seelen- und völkerrettende Gotterkenntnis (L) weiter und vergessen wir dabei nicht, daß wir die hohe Verantwortung tragen, ihre Verbreitung durch unser Verhalten fördern oder hemmen zu können.

B 20513 D



DRÄNGENDE LEBENSFRAGEN IN NEUER SICHT

Folge 16 23.8.1991 31. Jahr

Inhaltsübersicht

Überwindung der praktischen Wirkungslosigkeit der Philosophie

Von Hans Kopp

Der Philosphie geht der Ruf voraus, daß sie fürs Leben und Handeln im Alltag keine Bedeutung hat, weil die Philosophen meist über Inhalte nachdenken und schreiben, die man fürs praktische Leben nicht gebrauchen kann. Es haben darum Priester und Politiker vor Philosophen keine Angst, denn sie wissen, daß diese ihre Kreise nicht stören können.

Die Priester sind sich ihrer anschaulichen Geschichten und deren Wirkung sicher, denn wer Heilige und Göttersöhne verehrt, liest nicht die Abhandlungen ungläubiger Philosophen. Die Politiker wiederum haben vor Philosophen keine Angst, denn diesen gelingt es nicht, große Versammlungsräume zu füllen.

Allerdings schmücken sich Priester und Politiker gern mit Zitaten aus Philosophen, denn das gibt ihren Erzählungen den Geruch abgründiger Weisheit. Es heißt dann bei Priestern etwa: „*Schon Aristoteles sagte*“, und bei Politikern: „*Wie Kant schon erwähnt.*“

Im allgemeinen bleibt aber die Tatsache bestehen, daß Philosophen keine Wirkung auf die Menge haben. Man denke etwa an das deutsche Dreigestirn Kant — Fichte — Hegel!

Kant wird in seinen Hauptwerken nicht gelesen und nicht verstanden, weil er so umständlich schreibt. Aber auch Sätze seiner „*Kritik der praktischen Vernunft*" erfüllen nicht ihre Absicht, denn unsere Pflicht uns nach einem allgemeinen Gesetz der Vernunft auszurichten, widerspricht dem unterschiedlichen Werten der Menschen.

Fichte wird auch nicht gelesen, und wenn, dann nicht verstanden, weil die schwierige Welt des Ich und des Nicht-Ich nie eine solche des Normalmenschen sein wird. Allerdings hat Fichte durch seine Haltung im deutschen Freiheitskampf und durch seine Reden als Mensch und Politiker gewirkt.

Gar Hegel bleibt völlig unverständlich, und wenn Karl Marx aus Hegels Denkgebäude seine revolutionäre Weltumwandlung errichtete, so ist diese spätestens heute als Irrtum erwiesen.

Wenn Schopenhauer noch etwas gilt, dann nur wegen seiner witzigen Aphorismen. Und dann kommen die völlig unverstandenen Philosophen, die nur unterm Dach gleicher Geheimniskrämer leben: von Heidegger bis Umberto Ecco oder den jüngst verstorbenem Wolfgang Stegmüller. Sie schreiben über Semantik oder Semiotik u.ä., und der willige Leser muß erst im Fremdwörterbuch nachschlagen, was das sein soll.

Nun gibt es allerdings eine Philosophie, die nicht von Universitätskathedern gelehrt wird und sich zugutehält, daß sie dem Wortsinn Philosophie = Weisheitsliebe gerecht wird, d.h. sie will den Menschen in seinem täglichen Leben begleiten. Insofern ist sie ein Gegenüber zur Religion. Wenn diese von märchenhaften Bildern und Geschichten lebt, aus denen Verhaltensregeln herausgesucht werden und die drohende Sündenlast so sichtbar gemacht ist, so geht diese Philosophie in ihrer Liebe zur Weisheit zum Menschen ohne erfundene Märchen von Göttern, teils aber auch als Bild, teils als einprägsame Wortgestaltung.

Die Gotterkenntnis Ludendorff hat als Bild geschichtliches Geschehen und geschichtliche Persönlichkeiten, doch erhebt sie keine Persönlichkeit zum unfehlbaren Gott, selbst nicht die ragende Gestalt Erich Ludendorffs oder die forschende und schauende Mathilde Ludendorffs.

Doch greifen wir einige einprägsame Aussagen heraus, deren Durchdenken uns die eigene Lebensgestaltung führen lassen!

Mathilde Ludendorff zeigt uns unser Bewußtseinsleben. Das hat viele

Stufen. Ganz unten steht jene Stufe, die uns als solche gar nicht bewußt ist, die aber Boten in unser Bewußtsein sendet, und wir nennen dann das Stimmung. Ja, wenn wir diesen Boten so benennen, dann ist der unbewußte Vorgang schon erkannt und beurteilt.

Wir wissen, daß der *„ärgerliche Tag"*, *„die mürrische Stunde"*, die scheinbar *„unabsehbare Düsternis"* Kunde gibt von einer organisch bedingten Schwierigkeit. Umgekehrt kann aber auch eine fröhliche *„Aufgeräumtheit"*, eine grundlose Heiterkeit, in der Jugend auch eine sinnlose Umtriebigkeit Bote sein von der überquellenden Lebenskraft unseres Organismus.

Mancher stellt nur fest, daß er zu lange in seiner Behausung sitzt, so daß ihm *„die Decke auf den Kopf fällt"*, und er begibt sich in andere Umgebung; andere, so vor allem die Dichter, schildern aber ausführlich ihre Stimmungszustände und machen daraus ganze Dramen. Man denke an den Dr. Faust, der es in seiner Studierstube nicht mehr aushält.

Ein neuerer Darsteller von Heimatflucht und Fernweh ist der berühmte Hermann Hesse gewesen (1877-1962; er nennt sich selbst einen Halbschwaben, der Vater war ein Este, die mütterliche Großmutter eine Neuenburgerin. Der Semi-Kürschner nennt ihn schlichtweg einen Halbjuden, was jedoch selbst dem gestrengen Adolf Bartels zu viel war in *„Jüdische Herkunft und Literaturwissenschaft"*, 1925, S. 136).

Dieser H. H. schreibt also 1904 als junger Mann einen Beitrag für das *„Wiener Neue Tagblatt"* mit dem Titel *„Die blaue Ferne"* (erschienen am 25.11.1906). Darin heißt es u.a.:

„Du bist in deinem Lande nicht zufrieden? Du weißt von schöneren, reicheren, wärmeren? Und du reisest deiner Sehnsucht nach. Du wanderst in andere Länder, die schöner und sonniger sind. Dein Herz geht dir weit auf, mildere Himmel überspannen dein neues Glück. Das ist nun dein Paradies — aber warte noch, ehe du es lobst! Warte wenige Jahre, nur ein wenig über die erste Freude und die erste Jugend hinaus! Und die Zeit kommt, da du die Berge ersteigst, um von dort die Stelle des Himmels zu suchen, unter welcher deine alte Heimat liegt. Wie waren dort die Hügel weich und grün! Und du weißt und du fühlst, dort steht noch das Haus und der Garten deiner ersten Kinderspiele und dort träumen alle heiligen Erinnerungen deiner Jugend, und dort liegt das Grab deiner Mutter.

So ist dir die alte Heimat ungewollt lieb und fern geworden, und die neue

Heimat fremd und allzu nah. Und so ist es mit allem Besitz und mit allen Gewöhnungen unseres armen, unruhigen Lebens.“

Mathilde Ludendorff erklärt uns die „*Stimmung*“ und zeigt uns deren Herkunft:

„Die verschiedenen Wahrnehmungen über den Zustand der Körperzellen werden von der unbewußten Seele noch nicht selbst erlebt, wohl aber meldet sie diese hinauf in das Bewußtsein. Diese Boten aus dem Unbewußtsein haben einen ganz eigenartigen Charakter, dies so sehr, daß wir gerade an diesem Erleben dem Menschen das Unbewußtsein und seinen Einfluß auf sein Bewußtsein zeigen können. Er erlebt diese Meldung von dem Kräftezustand des Körpers als ‚Stimmung'. . .

Ist die Zellebenskraft (‚Vitalität') gut, so entsteht die Stimmung, die wir am besten mit ‚Übermut' bezeichnen; ist sie schlecht, so ist der ‚Mißmut' die vorherrschende Stimmungslage des Bewußtseins . . .

Wenn aber der Mensch allmählich mißtrauisch gegen diese Täuschung wird und etwa gar zu der Einsicht kommt, daß sein Mißmut (‚Pessimismus') dem Leben und den Mitmenschen gegenüber aus seiner körperlich bedingten Stimmung veranlaßt ist, so ist er vor ihren unheimlichen Auswirkungen sicher und beherrscht sie weitgehend. Dies ist dann am leichtesten, wenn es sich nicht um einen Dauerzustand, sondern um zeitweilige, aus dem Unbewußtsein gemeldete Verstimmungen handelt . . .

Aber es kann die Einsicht auch bei dauerndem, vom Unbewußtsein verursachten Verstimmungen erreicht werden. So erzählt Kant, daß er Jahre hindurch in ‚Depression' gelebt habe, bis er erkannt hätte, daß ein zu enger Brustkorb der Anlaß dazu sei. Die Erkenntnis, daß hier eine körperliche Ursache zugrunde liege, habe ihn vollends zum Herrscher über diese Verstimmung gemacht.“ („*Des Menschen Seele*“, S. 128, Ausg. 1982).

Die Weisheitslehrerin Mathilde Ludendorff hat uns also eine praktische Anweisung gegeben, wie wir der „*Verstimmung*“ gegenübertreten können.

Die nächste Bewußtseinsstufe, das „*Unterbewußtsein*“, ist zwar auch eine zumeist „*schlafende*“, dies aber nur scheinbar. Deutlicher wird uns ihr Ruf: der Ruf der unterbewußten Seele!

„. . . hier zeigt sich der gewaltige Aufstieg vom unbewußten zum
unterbewußten Können.
Ihr Anteil ist nicht eine Kunde leiblichen Wandels wie jener
der schlummernden Seele. Nein, ihr Anteil am wachen Erleben

wirkt tief und nachhaltig ein auf dein bewußtes seelisches Leben!
Ihr Anteil steigt als eine Bewegung auf in deinem Bewußtsein,
und wenn sich solches ereignet, dann kleidest du es in die Worte,
daß dein ‚Gemüt dir bewegt' ist! So weckt diese halbwache Seele
in ihrem zwiefachen Amt für das Volk und für dich die
Gemütsbewegung!
Mag sein, daß es göttliches Fühlen zu einem andern Menschen gewesen,
mag sein, es war ein heldisches Tun oder ein Kunsterleben,
mag sein, du gabst dich einem Natureindruck hin, der deinem Erbgut nach
tief verwoben ist mit dem Gotterleben der Vorfahren,
wie es in dieser halbwachen Seele erhalten ist über alle Geschlechter hin ...
Die unterbewußte Seele hat sanft dich zurückgedrängt zur arttreuen
Haltung! (S. 24 Gedichtfassung).

Geheimnisvoll ist die Herkunft der Gemütsbewegung, aber ihr Inhalt läßt Schlüsse zu auf uns selbst, auf ein im Organischen bewahrtes und überliefertes Gut: Ahnen sprechen zu uns!

Da schrieb z.B. Theodor Storm 1863 ein Gedicht „*Gräber in Schleswig*", dessen Gehalt nicht auf den damaligen Konflikt um Holstein beschränkt ist. Die letzten Strophen lauten:

„Tambour, hervor aus deinem schwarzen Schrein!
Noch einmal gilt's, das Trommelfell zu schlagen;
Soll euer Grab in deutscher Erde sein,
So müßt ihr noch ein zweites Leben wagen! —

Ich ruf' umsonst! Ihr ruht auf ewig aus;
Ihr wurdet eine duldsame Gemeinde.
Ich aber schrei' es in die Welt hinaus:
Die deutschen Gräber sind ein Spott der Feinde!"

Im täglichen Erleben können wir somit uns führen durch das Urteil: Dies ist Stimmung, die ich beherrsche! und: Dies ist Gemütsbewegung, die mir die Tiefe des Erlebens kund tut!

Und damit ist der Schritt zur vollen Bewußtheit getan, vielfach auch ein gefährlicher, denn die klare bewußte Vernunft kann Täuschungen unterliegen, die Stimmung und Gemüt unmöglich sind.

Es treten nun sehr unterschiedliche Erscheinungen des Bewußtseins auf: Aufmerksamkeit, Wahrnehmung, Denken, Gefühl, Empfindung, Charaktereigenschaften. Man könnte versucht sein, nach dem geradezu pflanzlichen Ruhezustand von Unbewußtsein und Unterbewußtsein sich

zurückzusehnen, um den Gefahren all der Irrtümer und Schwächen der bewußten Vernunfttätigkeit entledigt zu sein.

Aber „*das Bewußtsein, geworden aus göttlicher Vollkommenheit, birgt nicht die Mängel, die die Menschen ihm andichten. Es birgt keine einzige Fähigkeit, die nicht ebensowohl zum Erlöser werden kann wie zum Verführer!*“ (S. 172).

Das Ich zeigt ein bewußtes Wollen, und es kann sich selbst beobachten und beurteilen.

„*Willst du erfassen, wie dieses ursachlose Geschehen geartet,*
so sinne nur in dich selbst hinein! Warum willst du das Gute?
Aus welcher Ursache etwa liebst du das Edle?
Warum ersehnst du Wahrheit auch da, wo sie nicht ‚nützlich‘?
Warum denn begrüßt du Schönheit, ja, warum ersehnst du sie gar?
‚Weil ich dies alles will‘, ist die einzige Antwort,
die all solchen Fragen du in Stunden der Ruhe zu geben vermagst;
es ist dein spontaner Wille . . .“ (S. 47).

Man nennt diese bewußte Menschenwelt die Welt der Erscheinung und besagt damit, daß man etwas annimmt, das unabhängig von uns vorhanden ist, aber doch erkennbar für unsere Sinne. Und wir sind mehr oder minder frei Handelnde in und mit dieser Sinnenwelt. Es gibt allerdings Denker, sog. Aufklärer, die diese Freiheit ironisch verneinen und sie als Trugbild hinstellen. So sagt z.B. Voltaire:

„*Der Mensch ist, wie schon an anderer Stelle gesagt, dann frei, wenn er kann, was er will; doch er ist nicht frei zu wollen; es ist unmöglich, daß er ohne Ursache will... Die Bösen wird man stets bekämpfen müssen, denn sie sind zum Bösen determiniert; ihnen wird man entgegenhalten, sie seien für die Züchtigung prädestiniert.*“ („*Wir müssen uns entscheiden oder Das Wirkprinzip; Streitschrift*“, 1792).

Dieser sophistischen Behauptung stellt Mathilde Ludendorff die o.a. Aussage gegenüber: Freiheitsmöglichkeit in Zeiten der Ruhe und damit die Möglichkeit, eine neue Ursachenreihe (wie es Kant ausdrückt) zu beginnen.

Doch wenden wir uns von dieser dritten Bewußtseinsstufe zur letzten und höchsten!

Es geht nicht bloß darum, ein Höheres durch unsere Vernunfterkenntnis zu gewinnen, sondern schon um die Voraussetzung, wie dieses Höhere zu gewinnen ist.

Wenn „*Stimmung*“ ohne unser Zutun aus organischen Zuständen

kommt; wenn die „*Gemütsbewegung*" uns Nachricht gibt von ererbter Eigenart, die im Unterbewußtsein ruht; wenn die Vernunftleistung Zeichen eines „*bewußten Erlebens im Ich*" ist, so verlangt die höchste Stufe des Bewußtseins auch eine neue Erkenntnisfähigkeit. Mathilde Ludendorff nennt sie „*Das Überbewußtsein*", also selbständige Erkenntnisfähigkeit und zugleich höchsten und neuen Erkenntnisinhalt. (Andere Philosophen benützen ähnliche wenn auch nicht deckungsgleiche Bezeichnungen: „*Idealerkenntnis*", „*metaphysische Werterkenntnis*" u.ä.)

„*Seit je künden die Weisen der Völker von einem Erleben der höchsten Stufe und haben dabei ebensoviel Hohn, Gleichgültigkeit, Mißverstehen und Glauben gefunden, als es verkümmerte und unvollkommene Menschen gibt. Denn selbst jene, die die Lehren der Weisen ‚glauben', gehören zu den Unvollkommenen, das eben beweist ihr ‚Glaube'. Wer selbst in der höchsten Stufe der Bewußtheit lebt, der spricht nicht von einem ‚Glauben', der weiß von der Tatsache, so wie er auch nicht daran ‚glaubt', daß er lebt, sondern es weiß. Geglaubt wird die Lehre der höchsten Stufe von all jenen, in denen die göttlichen Strahlen noch nicht matt geworden sind, wodurch ihnen die Hoffnung innewohnt, an den Ursprung dieser Wünsche eines Tages hinzugelangen. Es sind also die Brücken zu der höchsten Bewußtseinsstufe noch erhalten und könnten sie tatsächlich jederzeit zu ihr hinführen.*" (S. 259).

Die Sprache tut sich schwer, überbewußtes Erleben zu verdeutlichen, es ist aber zu erwähnen, „*daß alles überbewußte Erleben, die göttlichen Wünsche und der Gottesstolz vom Menschen am liebsten mit dem Wort ‚erhaben' geschildert werden*" (S. 262).

Das Wort „*Gott*" spielt hier immer schon eine besondere Rolle, denn es verführt zu einer Hypostasierung (Vergegenständlichung) des Erlebens. Gott wird dem Raum eingeordnet oder außerhalb desselben vermutet, über sich, im Himmel usw. angenommen. (s. S. 262)

In der Gedichtfassung von „*Des Menschen Seele*" sind von Mathilde Ludendorff manche Andeutungen zum Erleben des Überbewußtseins zu finden.

Das Ich „*ist erwacht zu einem höheren Grade der Wachheit, zum Überbewußtsein.*
In dieser Klarheit des Erlebens wird alles zum flüchtigen Schatten,
wird alles nichtig, was nicht gottwesentlich ist,
nie täuscht sich der Blick!
In dieser Klarheit des Erlebens wird die Schöpfung als Einheit erkannt,

steht das Ich jenseits von Zeit, Raum und Ursachgeschehen
und gleitet in diese Form als Erscheinung nur dann und so lang,
als es für göttliche Ziele notwendig oder auch segensreich ist." (S. 54)

Sprache und Wort sind keineswegs die alleinigen oder gar die treffendsten Künder überbewußten Erlebens, es gibt andere und bessere:

„Die naheliegenden und auch überwältigenden Beweismittel der Tatsächlichkeit eines Überbewußtseins scheinen vor allem Werke der schöpferischen Menschen aller Zeiten zu sein, sofern sie als Inhalt göttliches Erleben haben. So sind zum Beispiel viele erhabene Werke der Musik nichts anderes als Erscheinung gewordenes Überbewußtsein, ebenso sicher wie alle Leistungen der Zivilisation Erscheinung gewordener Denkakt sind. Würde uns also von allen Schöpfern solcher Kunstwerke aller Zeiten die gleichlautende Mitteilung, daß ihre Werke im Überbewußtsein oder in Erinnerung an sein Erleben geschaffen wurden, so müßten die Worte der Zweifler und Abstreiter gar bald verstummen." (S. 261)

Im Mozartjahr 1991 wird allerdings mancher Zweifler verstummen, wenn er die Töne jenes Meisters wieder hört, besonders auch die der frühesten Werke. Er wird sich in eine andere Welt versetzt fühlen, so wie auch der Sprecher des Prologs zur Feier von des Meisters 150. Todestag in der Großen Galerie zu Schönbrunn am 5. Dez. 1941:

„Du hoher Sendling aus dem Reich des Schönen,
Mit leisem Wort willst du gefeiert sein.
Das laute mag der Alltag übertönen,
in deine Welt dringt nichts Gemeines ein.
Du bist so groß, den Tod selbst zu versöhnen,
in seinem Schatten bleibst du ewig dein,
und ewig bleibt, was lebt aus deinem Blute:
Das zwecklose Schöne als das sinnvoll Gute."

(Jos. Weinheber)

Eine Reihung der Bewußtseinsstufen darf nicht den Eindruck erwecken, daß jede streng getrennt von der andern besteht. Es tritt vielmehr immer die Möglichkeit der Mischung und Vermischung ein, besonders eng können sich Unterbewußtsein und Überbewußtsein vereinen, aber selbst die aus dem Unbewußten steigende *„Stimmung"* kann durch Bewußtsein und Überbewußtsein geläutert, besiegt und veredelt werden. So wird unsere philosophische Erkenntnis eine praktische, d.h. für den Tag gebrauchsfähige, unser Handeln bestimmende, unser Schicksal beantwortende.

Literaturhinweise

Geheime Weltmächte

Eine Abhandlung über die „Innere Regierung" der Welt

Von

S. Ipares

(1. Auflage 1936)

11.—15. Tausend

Ludendorffs Verlag G. m. b. H. / München 19

Inhalt

Übersichttafel: Die „Innere Regierung" der Welt befindet sich auf Seite 24 und 25.

Ludendorffs Verlag GmbH., München, 1936

Printed in Germany / Druckerei Albert Ebner, München.

Erich und Mathilde Ludendorff

Die Judenmacht ihr Wesen und Ende

Mit 40 Abbildungen

Herausgegeben
von
Dr. Mathilde Ludendorff



1939

Ludendorffs Verlag GmbH., München 19

Inhaltsverzeichnis

Mathilde Ludendorff

ihr Werk und Wirken

Herausgegeben von

General Ludendorff

geschrieben

von ihm und anderen Mitarbeitern

Die Federzeichnungen

stammen aus der Hand von

Lina Richter, geb. Spieß



19 38

Ludendorffs Verlag G.m.b.H., München

Inhaltsangabe:

Festschrift

zum achtzigsten Geburtstage

Mathilde Ludendorffs

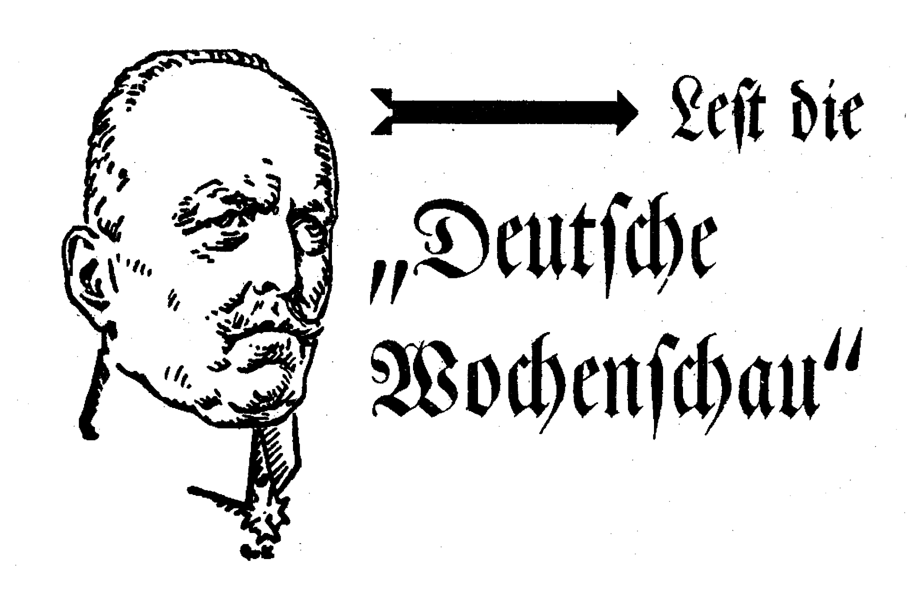
aus dem Kreise ihrer Mitarbeiter

Herausgegeben vom Bund für Gotterkenntnis (L) in Tutzing

19 57

Verlag Hohe Warte · Franz v. Bebenburg · Pähl

Inhalts-Übersicht



Achtung freie Deutsche!

Die ständige Kampfwaffe Ludendorffs ist seine Wochenschrift:

Deutsche Wochenschau

Völkische Feldpost

Berlin SW 68, Zimmerstraße 7

Bezugspreis monatlich 1 Mark / Durch die Post zu beziehen

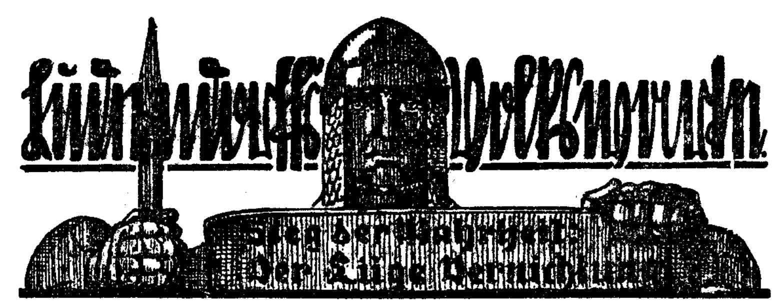
Jede Woche erscheint in dieser Wochenschrift als Ergänzung der Schriften des Generals Ludendorff neue und weitere wichtigste Kampfaufklärung über die Verbrechen der überstaatlichen Mächte in Vergangenheit und Gegenwart, die zu verbreiten, vor allem für das Deutsche Volk, aber auch für alle Völker der Erde lebensnotwendig ist. Aber darüber hinaus wird in der Deutschen Wochenschau dem Deutschen Volke und allen Völkern der Erde der Weg zur Arterhaltung und Freiheit und die schöpferische Gestaltung einer lebendigen, wehrwilligen Volkseinheit und der sie und ihre politische, kulturelle und wirtschaftliche Selbständigkeit sichernden Staatsform gezeigt.

Durch die Aufsätze des großen Feldherrn und Befreiers von den überstaatlichen Mächten General Ludendorff und der großen Philosophin Dr. Mathilde Ludendorff (von Kemnitz) hat die Wochenschrift weltgeschichtliche Bedeutung und die verflossenen Jahrgänge sind heute schon gesuchte, hochbewertete Dokumente.

Die Schriftleitung der Deutschen Wochenschau.

Jeder Deutsche liest die „Deutsche Wochenschau!“

Der Feldherr Erich Ludendorff und seine Frau Dr. Mathilde Ludendorff schrieben in den Jahren 1926 bis zum April 1929 Beiträge für die **„Deutsche Wochenschau“**. Ab Mai 1929 bis zum Verbot durch die Nationalsozialisten im Jahre 1933 veröffentlichten beide ihre Beiträge in der Wochenschrift **„Ludendorffs Volkswarte“** und deren Beilage **„Vor’m Volksgericht“**. Ab 1933 bis 1939 schrieben beide in **„Am Heiligen Quell Deutscher Kraft – Ludendorffs Halbmonatsschrift“**. Digitalisiert als Leseproben jeweils im Internet unter www.archive.org, www.scribd.com oder anderer Quellen erhältlich. Ansonsten digitalisiert im PDF-Format zu beziehen beim Verlag Hohe Warte (www.hohewarte.de, E-mail: vertrieb@hohewarte.de) oder unter www.booklooker.de.



mit den Beilagen „Das schaffende Volk", „Das wehrhafte Volk", „Die Sippe", „Die Rast" und „Vorm Volksgericht" erscheint allwöchentlich in München. Bezugspreis 0.86 RM. durch die Post, 1.15 RM. durch Streifband, in Deutschösterreich 1.40 S.

Sie ist das Kampfblatt

für die Befreiung aus dem versklavenden, kapitalistischen, sozialistischen und christlichen Zwang, ausgeübt durch Wirtschaft, Staat und Kirchen;

gegen jede bolschewistische, faschistische oder pfäffische Diktatur, Enteignung des Besitzes und Raub des Arbeitertrages;

gegen die Ausbeuter des Volkes: die überstaatlichen Mächte, die Weltfinanziers, Juden, Jesuiten, Freimaurer und sonstige Geheimorden;

gegen den Versailler Vertrag und jede Erfüllungpolitik, aber auch gegen jede Bündnispolitik, die geeignet ist, das Deutsche Volk in einen neuen Weltkrieg zu treiben;

für die Kampfziele Ludendorffs, für Einheit von Blut, Glauben, Kultur und Wirtschaft und für die Freiheit und die Wohlfahrt aller Deutschen;

für Aufklärung des Volkes über drohenden Krieg.

Am heiligen Quell / Monatsschrift für das Deutschvolk

Diese Zeitschrift behandelt Fragen aller Gebiete, auf denen uns in Jahrhunderten Deutsches Gut genommen wurde. Zur Formung Deutscher Weltanschauung und Deutscher Gotterkenntnis als Grundlage jeder Lebensäußerung werden besonders Ausführungen über Rassenerbgut, Moral des Lebens, über die Kunst, das Sittengesetz, Erziehung, Lebensgestaltung und Volkserhaltung beitragen. Für Lehrer und Erzieher ein Rüstzeug zur Heranbildung der Jugend.

Preis vierteljährlich durch die Post . . . 1.20 RM.
Preis vierteljährlich durch Streifband . . 1.50 RM.
Preis vierteljährlich für Deutschösterreich . 2 S 50 G.
Einzelpreis 0.55 RM., für Deutschösterreich 1 S.

Deutsche Jugend / Blätter vom schöpfrischen Leben

Einzelbezug 15 Pf., Jahresbezug 1.80 RM.
Postscheckkonto: Postscheckamt Berlin Nr. 162962, Fritz Hugo Hoffmann, Frankfurt a. d. Oder, Kiesberg 69.

Ludendorffs Volkswarte-Verlag G. m. b. H.

München 2 NW, Karlstraße 10 / Fernruf 53807
Postscheckkonto: München 3407, Wien D 129986

Die kompletten Jahrgänge der Wochenzeitung „Ludendorffs Volkswarte" von 1929 bis 1933 sind in digitalisierter Form auf Datenträger im Verlag Hohe Warte erhältlich. Im Internet unter www.hohewarte.de, E-Mail: info@hohewarte.de. Ebenfalls unter www.booklooker.de . Leseproben von verschiedenen Ausgaben sind unter www.archive.org oder www.scribd.com einsehbar. Niemand der sich mit Zeitgeschichte, Philosophie, Religion usw. beschäftigt kommt an diesen Veröffentlichungen herum. Ein Fundus an wertvollen Informationen das seinesgleichen sucht. Hochkarätige Geschichtszeugnisse.



Die, die soviel von „Auferstehung" schwätzen,
die stemmen sich, solang 's nur geht,
mit aller Wucht dagegen in Entsetzen,
wenn wirklich einmal jemand aufersteht!

Wer Streifbandbezug wünscht, sende diese Karte an Ludendorffs Verlag G. m. b. H., München 19 mit dem Vermerk „Streifbandbezug" (in Deutschland monatlich -.70 RM.)

An das Postamt des neuen Beziehers

Ich bestelle hiermit bei der Post die Halb-Monatsschrift

Am Heiligen Quell Deutscher Kraft

(Erscheint zweimal im Monat in München)

ab Monat .... bis auf Widerruf, monatlich -.60 RM. (zuzüglich 4 Pfg. Zustellgeld) und bitte, den Betrag einziehen zu lassen.

Vor- und Zuname: ....

Beruf: ....

Wohnort und Straße: ....

....

Zuständiges Postamt: ....

(in Orten mit mehreren, Nr. des Postamtes)

„Ludendorffs Halbmonatsschrift – Am Heiligen Quell Deutscher Kraft“ der Jahre 1929 bis 1939 jetzt in digitalisierter Form (PDF-Dateien) auf Datenträger im Verlag Hohe Warte erhältlich. Im Internet unter www.hohewarte.de oder e-mail: info@hohewarte.de . Ebenfalls unter www.booklooker.de oder anderer Bezugsquellen. Im gebundenen Nachdruck auch vom Verlag für ganzheitliche Forschung in Viöl erhältlich.

Zusammenstellungen von Matthias Köpke (Stand: Juni/2018)
als e-Bücher (PDF-Dateien) kostenlos im Internet unter
www.archive.org, www.scribd.com oder anderen Quellen:

1. **„Das wahre Gesicht von Jakob dem Betrüger“**, 2013.
2. **„Das Buch der Kriege Jahwehs“**, 2013.
3. **„Kampf für Wahlenthaltung“**, 2013.
4. **„Kampfgift Alkohol“**, 2013.
5. **„Der Freiheitskampf des Hauses Ludendorff“**, 2014.
6. **„Der Papst, oberster Gerichtsherr der BR Deutschland“**, 2014.
7. **„Der jüdische Sinn von Beschneidung und Taufe“**, 2014.
8. **„Scheinwerfer-Leuchten“**, 2014.
9. **„Haus Ludendorff und Wort Gottes“**, 2014.
10. **„Jahweh, Esausegen und Jakobs Joch“**, 2014.
11. **„Es war vor einhundert Jahren“**, 2014.
12. **„Destruction of Freemasonry through Revelation of their Secrets“ von Erich Ludendorff;** Hrsg. von Matthias Köpke, 2014.
13. **„Schrifttumsverzeichnis von Erich Ludendorff und Dr. Mathilde Ludendorff“** Eine Übersicht, 2014.
14. **„Denkschrift: Mit brennender Sorge“**, Offener Brief, 2015.
15. **„Drei Irrtümer und ihre Folgen“**, Okkultismus, 2015.
16. **„Vom Wesen und Wirken des Bibelgottes Jahweh und seiner Kirche“,** 2015
17. **„Warum sind meine Kinder nicht geimpft?“,** 2015.
18. **„Erich Ludendorff. Eine Antwort auf Verleumdungen des Toten“,**
19. **„Die Hochflut des Okkultismus“,** 2016.
20. **„Meine Klage bei den Kirchen- und Rabbinergerichten“,** 2016.
21. **„Die Ludendorff-Bewegung und der Nationalsozialismus“,** 2017.
22. **„Das offene Tor** – Der Esausegen und die überstaatlichen Mächte“, 2017.
23. **„Mathilde Ludendorff. Eine Antwort auf Verleumdungen der Toten“,** 2017.
24. **„Der Pensionsprozeß Ludendorff – Eine Dokumentation“,** 2018.
25. **„Am Heiligen Quell – Beilage zur Ludendorffs Volkswarte 1929-1931“,**
26. **„Mathilde Ludendorffs Bedeutung für die Frauen“,** 2017.
27. **„Die Spaltung der Ost- und Westkirche“,** 2017.
28. **„Von ‚Gott' zu Gott – Das von Wahn überschattete Wort?“,** 2017.
29. **„Der ‚geschichtliche' und der biblische Jesus“,** 2017.
30. **„Das päpstliche Rom gegen das deutsche Reich“,** 2017.
31. **„Wahrheit oder Lug und List“,** 2017.
32. **„Die Weite der Weltdeutung Mathilde Ludendorffs“,** 2017.
33. **„Eine ‚vollkommene' Gesellschaftsordnung?“,** 2017.
34. **„Ludendorff und Hitler“**, 2018.
35. **„Vergleich einiger Rassenlehren“**, 2018.
36. **„Haben die 3 großen Weltreligionen etwas mit der Flüchtlingskrise zu tun?“**
37. **„Mathilde Ludendorffs Auseinandersetzung mit dem Okkultismus“,** 2018.
38. **„Die Mission des Rudolf Steiner“,** 2018.
39. **„Die Philosophin und der Feldherr“,** 2018.
40. **„Warum die Weltfreimaurerei Mathilde Ludendorff so ‚liebt'“,** 2018.
41. **„Statt okkulter Priesterherrschaft – Gotterkenntnis“,** 2018.
42. **„Seelenabrichtung durch Magie und Kult“,** 2018.
43. **„Ist die Bibel ein jüdisches Geschichtsbuch?“,** 2018.
44. **„Wie wird das Werk Mathilde Ludendorffs im Leben wirksam?“,** 2018.
45. **„Auf der Suche nach Sicherheit und Gewissheit“,** 2018.
46. **„Ludendorffsche Philosophie und Darwinismus“,** 2018.
47. **Wie frei ist der Mensch? – Gedanken über die Freiheit“,** 2018.
48. **„Mathilde Ludendorff und das Ende der Religionen“,** 2018.
49. **„Vom Denken in der griechischen Antike bis zur Gegenwart“,** 2018.
50. **„Die Gotterkenntnis Ludendorff als zeitgemäße Lösung der Volkserhaltung“,** 2018.

51. **„Mathilde Ludendorffs Loslösung vom Christentum und das Werden ihrer Gotterkenntnis“,** 2018.
52. **„Die Bedeutung Mathilde Ludendorffs für die Welt“,** 2018.
53. **„Die ersten Blutopfer ‚unserer Freiheit‘“,** 2018.
54. **„Alles ‚zum Besten der Menschheit‘ – Ziele und Wege des Illuminatenordens Adam Weishaupts“,** 2018.
55. **„Wie und warum das Haus Ludendorff zum Gegner der Freimaurerei wurde“,** 2018.
56. **„Unser Marxismus – eine unserer Verirrungen“,** 2018.
57. **„Omnia instaurare in Christo – Alles in Christus erneuern“,** 2018.

Besucht auch meinen Internetkanal bei Youtube:
www.youtube.com/user/Genesis2740Blessing
und schaut bei Videos und Playlists hinein.

Abhandlungen zu verschiedenen Themen welche in der Zeitschrift „Mensch und Maß“, Verlag Hohe Warte, erschienen sind. Zusammengestellt und neu veröffentlicht von Matthias Köpke. Stand: Mai 2018.

1. 100 Jahre Marxismus in Deutschland; (Kurt Martens) 5 Teile
2. 300 Jahre europäischer Geschichte erfunden?; (Wolfram Zarnack) 8 Teile
3. Admiral Wilhelm Canaris – ein Friedensfreund im Zwielicht; (Hugo Manfred Beer) 7 T.
4. Alles „zum Besten der Menschheit“ – Ziele und Wege des Illuminatenordens Adam Weishaupts; (Dieter Wächter) 23 Teile
5. Antiklerikales aus „fernen“ Zeiten; (Aus dem Briefwechsel Friedrich des Großen mit Voltaire); 3 Teile
6. „Asien über Dir!“; Eine soziologische Kulturstudie zur europäischen und asiatischen Mentalität; (Dr. Leonore Kühn);
7. Bedeutsame Dreigestirne: Schelling/Hölderlin/Hegel und Hegel/Marx/Lenin; (Bert Wegener) 2 Teile
8. Berichte über Konzentrationslager; Vergleichende Betrachtung anhand der Schriften von P. Rassinier und L. Niethammer u.a.; 4 Teile
9. Bittere Gedanken; Vom Verdrängen, „Schreibtischtätern“ und alleingelassener Überzeugungstreue; (Arnold Cronberg) 4 Teile
10. Briefe an bekannte Publizisten und Historiker; (Manfred Pohl);
11. Das Erbe Peters der Großen – Das „Testament“ des Zaren und seine Verwirklichung; (Dr. K. Maurer); 3 Teile
12. Das Reichskonkordat vom 20.07.1933; (W. Werner); 3 Teile
13. Das römische Bollwerk an der Weichsel – „Mut zur geschichtlichen Wahrheit“; (Dieter Wächter); 6 Teile
14. „Dein Reich komme“; Römische Sekten als Werkzeuge der Einwelterrichtung; (Arnold Cronberg); 3 Teile
15. Denk-, Urteils- und Willenskraft: Grundlagen der Freiheit; Ein Beitrag zum Thema „Esoterik/Okkultismus“; (Heidrun Münch) 2 Teile
16. Der Hass als Mittel der Ausgrenzung; Über das Buch von Prof. Dr. Shahak: Jüdische Geschichte, jüdische Religion: Die Last von 3000 Jahren; (Nora Seligmann); 7 Teile
17. Der Trug der Astrologie; (Dr. Mathilde Ludendorff) 3 Teile
18. Der Weg zur Deutschen Einheit; (Walter Löhde); 12 Teile
19. Deutsch sein – Eine geschichtliche und philosophische Betrachtung zur deutschen Identität; (Hans Binder); 2 Teile
20. Die Deutsche Jugendbewegung; (Kurt Martens); 11 Teile
21. Die Frankfurter Schule; (Ludolf Regensburger); 3 Teile
22. „Die Hand Gottes“ im Ustaschastaat 1941-1945; (Arnold Cronberg); 4 Teile
23. Die Mystik – Anspruch und Wirklichkeit; (Dr. Gunther Duda), 2 Teile
24. Die Philosophin und der Feldherr; (Hans Kopp);
25. „Die Zeichen stehen grausenhaft ...“; Von Omen, Orakeln, Auguren und ihren Offenbarungen; (Dr. Gunther Duda); 3 Teile
26. Erik Jan Hanussen (1889-1933), Hellseher, SA-Mann, Berater Hitlers; (Prof. Otto Prokopp); 2 Teile

27. Erinnerungen an 1946; (Kurt Martens); 3 Teile
28. Felix Dahns ausgewählte Romane und Erzählungen; (Gundolf Fuchs); 8 Teile
29. Franklin Delano Roosevelts Weg zum Kriege; (Nora Seligmann); 3 Teile
30. Franz Grillparzer - „ein Dichter der letzten Dinge“; (hermann Weber); 3 Teile
31. Freimaurerei und Menschenwürde; (Dr. Mathilde Ludendorff), 2 Teile
32. Friedrich Schiller und die Revolution seit 1789; (Gunther Duda); 3 Teile
33. Gedanken über die Freiheit; (Hans Kopp); 4 Teile
34. Geschichtsforschung im Spannungsfeld; (Dietmar Lange); 2 Teile
35. Geschichtsunterricht: Die Rolle der Ideologen 1932/33; (Gunther Duda); 14 Teile
36. „Gott wirkt durch die Menschen“; (Arnold Cronberg); 3 Teile
37. Induziertes Irresein durch Okkultlehren; (Dr. Mathilde Ludendorff); 15 Teile
38. Ist die Bibel ein jüdisches Geschichtsbuch? Geschichte oder Heilsgeschichte? (Emil Ostertag); 16 Teile
39. Ist die Ludendorffbewegung konservativ?; (Bert Wegener); 3 Teile
40. Ist mit dem Tod alles zu Ende? – Ein schwieriger Vortrag über einen schwierigen Gegenstand; (Hans Kopp)
41. Klassen- oder Volksdenken – Marx oder Mathilde Ludendorff; (Hans Kopp); 2 Teile
42. Ludendorffs Kampf gegen die Hitler-Diktatur; Eine Dokumentation zu seinem 130. Geburtstag; (Gunther Duda); 7 Teile
43. Mathilde Ludendorffs Auseinandersetzung mit dem Okkultismus; (H.B.), 3 Teile
44. Multikulturelle Gesellschaft oder Völkervielfalt?; (Karl Grampp); 2 Teile
45. Nationalsozialismus und Romkirche; Zum 120. Geburtstag Erich Ludendorffs; (Dieter Wächter); 6 Teile
46. Omnia instaurare in Christo; (Alles in Christus erneuern); Kann Papst J.P. II. sittliche Freiheit und Menschenwürde beleben?; (Dieter Wächter); 11 Teile
47. „Polen – Dein Untergang liegt in Rom!“ – Zadruga und Ludendorff-Bewegung; (Hans Kopp und Stanislaw Potrzebowski); 2 Teile
48. Religiöser Glaube und Politik; (Arnold Cronberg); 2 Teile
49. Roms religiöses Weltmachtstreben; (Arnold Cronberg); 6 Teile
50. Schule als Staatsaufgabe; (Heinrich Bodner); 2 Teile
51. Seele und Materie; (Dietrich Cornelius); 3 Teile
52. Seelenabrichtung durch Magie und Kult; Von freimaurerischem und anderem Herrschaftswissen; (Gunther Duda); 7 Teile
53. „Sie sind kein Deutscher, denn Ihre Heimat ist Rom, Ihr Vaterland ist die Kirche“; Was verantwortungsbewusste Menschen wissen sollten; (Walther Werner); 4 Teile
54. Staat und Volk; (Ludolf Regensburger); 2 Teile
55. Suggestion und Seelenmißbrauch im Dienst politischer Machenschaften; (Franz von Bebenburg), 2 Teile
56. Tibet ist überall - Seelenkranke als Orakelpriester – Zur Erklärung okkulter Phänomene; (Hans Binder), 2 Teile
57. Über den Umgang mit Geschichte; (Hedwig Sachs); 2 Teile
58. Über Feme- und Opfermorde oder „Ludendorff und der Verfolgungswahn“; (Arnold Cronberg), 3 Teile
59. Und immer leiden die Menschen und Völker; Polen als Werkzeug und Opfer christkatholischen Weltmachtstrebens; (Walther Werner); 7 Teile
60. Unsere Kinder in Gefahr - Seelenmißbrauch an der verletzten Kinderseele; (Dr. Mathilde Ludendorff); 4 Teile

61. Unser Marxismus – eine unserer Verirrungen; (Kurt Martens); 17 Teile
62. Versuche der Kriegsvermeidung; (Karl Münch); 3 Teile
63. Vom Denken in der griechischen Antike bis zur Gegenwart; (Johanna Beck); 2 Teile
64. Vom Wesen der Freiheit; (S. Korte); 2 Teile
65. Vom Wesen der Kultur; (G.M.);
66. Von Luther zu Ludendorff; (wichtig),14 S.
67. Vor 60 Jahren bolschewistische Revolution in Rußland; (Gerhard Müller); 3 Teile
68. Vor 70 Jahren – Zum 9.11.1923; (Hans Kopp); 2 Teile
69. Vorgeschichtsforschung und Völkerpsychologie; (Fritz Köhncke); 4 Teile
70. Weltreligionen oder Gotterkenntnis; (Karl Münch); 2 Teile
71. Westliche Kreuzugspropaganda gegen „Diktaturen“ 1904-1991; (Arnold Cronberg); 5 T.
72. Wider das geschichtliche Vergessen! „Hitlers Verrat der Deutschen“; (Arnold Cronberg); 2 Teile
73. Wie Rom „vorgestern“ Menschenwürde und Freiheit hütete – Zur Vertreibung der Salzburger Protestanten vor 250 Jahren; (Walther Werner); 3 Teile
74. Versuche der Kriegsvermeidung; (Karl Münch); 3 Teile
75. Vorgeschichtsforschung und Völkerpsychologie; (Fritz Köhncke); 4 Teile
76. Zionismus – gestern und heute; (G.D.); 5 Teile
77. Zur Erforschung des Terrorismus; (Dr. K. Maurer) 4 Teile
78. Zur Kulturpolitik von heute; (Gunther Duda);
79. Zur Vorgeschichte des Zweiten Weltkrieges; (Fritz Köhncke); 3 Teile